المقالة الثانية: في الأحكام

(وفيها أبواب) أربعة، لأن الأبحاث المتعلقة به إما متعلقة بالحاكم أو الحكم نفسه أو المحكوم فيه أو المحكوم عليه. الباب **(الأول في «الحاكم»)**. **مسألة: لا حكم إلاّ من الله تعالى)** بإجماع الأمة لا كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترىء عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل إنما يقولون: إن العقل معرّف لبعض الأحكام الإلهية، سواء ورد به الشرع أم لا، وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضاً، ثم إنه لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن أو قبح في فعل، لكن النزاع في أنهما عقليان أو شرعيان، ولما كان لهما معان والنزاع في واحد، أراد المصنف أن يشير إليها ويعين محل النزاع فقال **(لا نزاع)** لأحد من العقلاء **(في أن الفعل حسن أو قبيح عقلاً)** بالحسن والقبح اللذين هما **(بمعنى صفة الكمال والنقصان)** فإنهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة، كما يقال: العلم حسن، والجهل قبيح **(أو)** اللذين هما **(بمعنى ملاءمة الغرض الدنيوي ومنافرته)** وهما أيضاً عقليان، كما يقال: موافق السلطان الظالم حسن ومخالفته قبيحة **(بل)** النزاع إنما هو في حسن الفعل وقبحه **(بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه)** للمتصف به **(ومقابليهما)** أي استحقاق ذمه تعالى وعقابه للمتصف به **(فعند الأشاعرة)** التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري المعدودين من جملة أهل السنة أيضاً **(شرعي أي بجعله)** إياه متصفاً بهما **(فقط)** لا غير من غير حكمه وصلوح للفعل **(فما أمر به)** الشارع **(حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الأمر)** أي أمر الشارع **(لانعكس الأمر)** أي أمر الحسن والقبح، فيصير ما كان حسناً قبيحاً وبالعكس **(وعندنا)** معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة **(وعند المعتزلة عقلي، أي لا يتوقف على الشرع لكن عندنا)** من متأخري الماتريدية **(لا يستلزم)** هذا الحسن والقبح **(حكماً)** من الله سبحانه **(في العبد، بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح)** فالحاكم هو الله تعالى، والكاشف هو الشرع **(فما لم يحكم)** الله تعالى بإرسال الرسل وإنزال الخطاب **(ليس هناك حكم)** أصلاً فلا يعاقب بترك الأحكام في زمان الفترة **(ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة في)** تعلق **(التكليف)** فالكافر الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالإيمان أيضاً ولا يؤاخذ بكفره في الآخرة، وهذا الرأي **(بخلاف)** رأي **(المعتزلة والإمامية)** من الرافضة خذلهم الله تعالى **(والكرّامية والبراهمة)** قتلهم الله تعالى **(فإنه)** أي كلاً من الحسن والقبح **(عندهم يوجب الحكم)** من الله تعالى فهو الحاكم لا غير **(فلولا الشرع)** بما هو شرع بأن فرض عدم إرسال الرسل **(وكانت الأفعال)** بإيجاد الله تعالى **(لوجبت الأحكام)** على حسب ما فصل الآن في الشريعة

الحقة. واعلم أن المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل، وهو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل أو الكف جبراً. وهذا لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً، ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع، لأن الحسن والقبح ليسا إلاّ الصلوح والاستعداد بوصول الثواب والعقاب، وأما أنه تعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا، فإذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين، وبما قررنا يندفع أن هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح، فإنه إن أريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع، فكيف يتأتى قول المعتزلة، وإن أريد كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى إنكاره، فحينئذٍ لا نزاع إلاّ في اللفظ، فمن قال بتعلق الحكم قبل الشرع أراد الثاني، ومن نفاه نفاه بمعنى الخطاب فتفكر وأنصف، وكل الأمور إلى علام السرائر، ثم أراد أن يفصل قول المعتزلة فقال **(قالوا منه)** أي من كل من حسن الفعل وقبحه **(ما هو ضروري)** لا يحتاج إلى النظر **(كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، قيل)** في حواشي مرزاجان، لا يدرك هذا الحسن والقبح إلاّ بعد درك الآخرة و**(أمر الآخرة سمعي لا يستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم بالثواب آجلاً)** المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح عقلاً أصلاً، فضلاً عن كونه ضرورياً **(أقول)** في الجواب **(العدل واجب عقلاً عندهم، فتجب المجازاة)** فلا بد من دار الجزاء، سوى هذه الدار الدنيا **(وذلك)** أي ثبوت دار الجزاء مطلقاً **(كافٍ لحكم العقل)** بالثواب والعقاب فيها **(وإن كان خصوص المعاد الجسماني سمعياً)** فإن أريد بأمر الآخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكونه سمعياً ممنوع كما ظهر، ولذا قالت الفلاسفة به أيضاً مع إنكارهم الحشر على ما هو المشهور. وإن أريد خصوص المعاد الجسماني فمسلم أنه سمعي لكن لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء **(على أنه بمعنى لو تحقق)** أمر الآخرة **(لتحقق)** الثواب والعقاب **(كاف)** في حكم العقل بالحسن أو القبح ضرورة **(فتدبر)** فإن الجواب هو الأول، وهذا التوجيه من غير رضا القائل، ولو أسقط حديث وجوب العدل واكتفى بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعياً ليكون جواباً عنه لو أورد على معظم الحنيفة القائلين بوجوب الإيمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتفكر **(ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضّار وقبح الكذب النافع)** فإنهما يعرفان بالتأمل **(ومنه ما لا يدرك)** أصلاً **(إلا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال، فإنه لا سبيل للعقل إليه)** أي إلى معرفته **(لكن الشرع)** إذ قد حكم على هذا الوجه **(كشف عن حسن وقبح ذاتيين)** لأنه لما لم يكن جعل الشارع إلاّ بحسب حكمة بإعطاء شيء ما يصلح له علم أن في صوم آخر رمضان صلوح الثواب، وفي صوم أول شوال صلوح العقاب، فمن هذا الوجه كشف الشارع، فلا يرد ما في «الحاشية» أن هذا تعصب، فإن العقل يحكم بعدم الفرق إلاّ بجعل الشارع، وغاية ما يقال: إن الواجب لقهر النفس هو الصوم مطلقاً، وأما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كنزول القرآن وغيره، وإذا كان الشهر محلاً يكون أول شوال منتهى، ومنتهى الشيء خارج عنه، فلزم قبح صومه، وهذا الجواب غير واف أما أولاً فلأنه لو تم يضرهم، فإنه يلزم منه إدراك العقل

للحسن والقبح، وأما ثانياً فلأن غاية ما لزم عدم وجوب صوم أول شوال، والمقصود كان هو التحريم فتدبر (**ثم اختلفوا**) فيما بينهم (**فقال القدماء**) منهم الحسن والقبح كلاهما (**لذات الفعل و**) قال (**المتأخرون**) لا (**بل**) كلاهما (**لصفة حقيقية توجبه**) أي كلا من الحسن والقبح (**فيهما**) أي في الفعل الحسن والقبيح (**و**) قال (**قوم لصفة حقيقية في القبح فقط**) دون الحسن (**والحسن عدم القبح**) فلا يناط بصفة حقيقية، ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح (**والجبائي قال: ليس**) الحسن والقبح (**صفة حقيقية، بل اعتبارات**) ووجوه (**والحق عندنا**) معشر أهل السنة من الصوفية والماتريدية (**الإطلاق الأعم**) من كونهما لذات الفعل أو صفته، أو لوجوه واعتبارات، فعند بطلانها يبطل الحسن ويتغير، وأما المعتزلة القائلون بكونهما لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن، فيرد النسخ عليهم وسيجيء الدفع على رأيهم أيضاً إن شاء الله تعالى، وأجيب من قبلهم أن الخصوصيات التي كانت في أول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح، فالفعل كان في الزمان الأول معه خصوصيات معها كان حسناً واجباً، ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحاً وحراماً فيصح النسخ، ولا يخفى أنه حينئذٍ يكون قليل الجدوى أو آئلاً إلى قول الجبائية (**ثم من الحنفية من قال: إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى فأوجب**) هذا البعض (**الإيمان، وحرم الكفر، وكل ما لا يليق بجنابه تعالى**) على كل أحد بلغه دعوة رسول أم لا (**حتى على الصبي العاقل**) هذا قول معظم الحنفية، كالشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي، والإمام فخر الإسلام، وصاحب الميزان، واختاره صدر الشريعة وغيره (**وروي عن**) الإمام الهمام (**أبي حنيفة: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من «الدلائل»**) على ثبوت الوحدانية، بحيث لا مجال للعاقل أن يرتاب فيه، ومن ارتاب معها فلسوء فهمه وعدم تدبرها لا لريب فيه. وهذه الرواية هي مستند ذلك البعض (**أقول**) في كشف معنى هذه الرواية (**لعل المراد**) لا عذر (**بعد مضي مدة التأمل فإنه**) أي التأمل (**بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب، وتلك المدة مختلفة**) لا يمكن تحديدها (**لأن العقول متفاوتة**) في الفهم: فلا تنضبط في حد، اعلم أن هذا التوجيه أشار إليه الإمام فخر الإسلام حيث قال: ومعنى قولنا: إنه لا يكلف بالعقل، نريد به إذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً، وإن لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبوحنيفة في السفيه إذا بلغ خمساً وعشرين سنة لا يمنع منه ماله، لأنه قد استوفى مدة التجربة، فلا بد أن يزداد رشداً، وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، وفي شرح أصوله، لأن إدراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة، وفيه أيضاً لا عذر له بعد الإمهال إلاّ في ابتداء العقل، وفرع فخر الإسلام على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئاً من الكفر والإيمان في ابتداء العقل كان معذوراً، لأنه لم تمض عليه مدة التأمل، ولو اعتقد كفراً لم يكن معذوراً لأن اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على أنه ترك الإيمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل، وأنه تأمل، فاختار الكفر، ثم اعلم أنه لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة، فإنهم كانوا قائلين إن حسن بعض الأشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة وهؤلاء الكرام أيضاً قالوا بذلك،

فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الأحكام، والظاهر من كلماتهم أن ذلك البعض هو الإيمان والشكر ونحوهما، وعند المعتزلة، كثير، ويفهم من كلام الإمام فخر الإسلام أن حاصل النزاع بيننا وبينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم، وعند الأشعرية مهدرة لا اعتبار لها، وعندنا لا هذا ولا ذاك، بل العقل يوجب أهلية الحكم، وتعلق الحكم من العليم الخبير، والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الإسلام، لما مر أن إجماع المسلمين على أن لا حكم إلاّ لله تعالى، فخرج حاصل البحث أن ههنا ثلاثة أقوال:

الأول: مذهب الأشعرية أن الحسن والقبح في الأفعال شرعي، وكذلك الحكم.

الثاني: أنهما عقليان، وهما مناطان لتعلق الحكم، فإذا أدرك في بعض الأفعال كالإيمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد، وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة إلاّ أنه عندنا لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلي، كما لا تجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى إيصال الثواب إلى من أتى بالحسنات، وإيصال العقاب إلى من أتى بالقبائح.

الثالث: أن الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد، وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير، وتبعه المصنف، ورأيت في بعض الكتب وجدت مشايخنا الذين لاقيتهم قائلين مثل قول الأشعرية **(وبما حررنا من المذاهب يتفرع)** عليه **(مسألة البالغ في شاهق الجبل)** أي الذي لم تبلغه الدعوة، فعند المعتزلة مؤاخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب بالحسنات، وعند هؤلاء المشايخ يؤاخذ بإتيان الكفر مطلقاً وبترك الإيمان عند مضي مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الإيمان، وأمثاله من الشكر لم يعلم حالها برواية صريحة بأنهم هل يعذرون بعدم درك العقل إياها للدلائل أم لا، وعند الأشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو أتوا بالشرك والعياذ بالله تعالى. ثم اعلم أن مسألة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة إلى أن الله تعالى، لا يحكم إلاّ بما هو حسن أو قبيح، وإن حكم الله ملزومهما، وأن تكون أصولية راجعة إلى أن الأمر الإلهي يدل على الحسن اقتضاء، والنهي الإلهي يدل على القبح كذلك، وأن تكون فقهية راجعة إلى أن الفعل الواجب يكون حسناً والحرام قبيحاً، فقد بان أن الأولى أن تسرد في المقاصد دون المبادىء **(لنا)** في إثبات نفس الحسن والقبح العقليين أعم من استلزامهما الحكم، أوّلاً أنه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين في نفس الأمر قبل بعثة الرسل، فجعل أحدهما واجباً والآخر حراماً ليس أولى من العكس، وهو ترجيح من غير مرجح مناف لحكمة الآمر وهو حكيم البتة قطعاً. ولنا فيه ثانياً لو كانا شرعيين لكان إرسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة، لأنهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المؤاخذة بشيء مما يستلذه الإنسان ثم بعد مجيء الرسل صاروا ببعض تلك الأفاعيل في عذاب أبدي، فأيّ فائدة في إرسال الرسل إلاّ التضييق وتعذيب عباده، فصار بلاء هذا خلف لأنه رحمة يمنّ الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزيله. واعلم أن هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على أن وجوب

الإيمان وحرمة الكفر أيضاً عقلي، لأنه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذوراً لكان بعثة الرسل في حقه بلاءً، هذا ظاهر جداً فافهم. ولنا فيه ثالثاً (**أن حسن الإحسان وقبح مقابلته بالإساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بإرسال الرسل كالبراهمة، فلولا أنه ذاتي**) أي غير متوقف على الشرع (**لم يكن كذلك**) أي لما اتفق عليه (**والجواب بأنه**) يمنع كون الاتفاق لأجل ذاتية الحسن والقبح بل (**يجوز أن يكون**) حكمهم بهما (**لمصلحة عامة لا يضرنا لأن رعاية المصلحة العامة**) حينئذٍ (**حسن بالضرورة**) وإلاّ لما صار الإحسان لأجلها حسناً (**وإنما يضرنا لو ادعينا أنه**) أي الحسن (**لذات الفعل**) وليس كذلك (**بل الدعوى عدم التوقف على الشرع**) سواء كان بالذات أو بالعرض (**ومنع الاتفاق على أنه مناط حكمه تعالى**) أي التقريب غير تام لأنه لا اتفاق على كونهما مناطاً للحكم (**لا يمسنا**) هذا المنع (**فإنا لا نقول باستلزامه حكماً منه تعالى، بل ذلك بالسمع**) ولم يورد الدليل إلاّ لإثبات نفس عقلية الحسن والقبح، ولنا رابعاً ما أورده مغيراً للأسلوب إشارة إلى التمريض بقوله: (**واستدل**) بأنه (**إذا استوى الصدق والكذب في المقصود آثر العقل الصدق**) فلولا أن حسنه ذاتي لما آثر (**وفيه أنه**) إن أراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الأغراض وموافقة الجبلة فنقول (**لا استواء في نفس الأمر، لأن لكل منهما لوازم وعوارض**) متغايرة (**فهو تقدير مستحيل، فيمنع الإيثار على ذلك التقدير**) وإن أراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن، لجواز أن يكون الإيثار لمرجح آخر، ولا أقل أن يكون ذلك هو الاعتياد، وبما قررنا ظهر لك اندفاع أنه لا توجه له بالدليل، فإنه إنما أخذ الاستواء نظراً إلى المقصود دون جميع العوارض واللوازم، وتحققه يقيني، ثم إن هاتين الحجتين مع قصورهما عن الدلالة على كلية المطلوب لا تخلوان عن نوع خطابة، إذ لقائل أن يقول: يجوز أن يكون الاتفاق على حسن الإحسان وقبح الإساءة في مقابلته، بمعنى كونهما صفة كمالية للحقيقة الإنسانية، وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه، وكذا إيثار الصدق أيضاً، لكونه صفة كمال، لا لكونه يستحق به الثواب فافهم. الأشعرية (**قالوا**) لنفي عقلية الحسن والقبح.

أوّلاً: (**لو كان**) كل منهما (**ذاتياً لم يتخلف**) فإن ما بالذات لا يبطل (**وقد تخلف، فإن الكذب مثلاً يجب لعصمة نبي**) عن يد ظالم (**وإنقاذ بريء عن سفاك**) فصار حسناً وقد كان قبيحاً (**والجواب**) أنّا لا نسلم أنه تخلف ههنا، بل الكذب باق على قبحه، والوجوب جاء للاجتناب عن أعظم منه قبحاً، فحينئذٍ (**ههنا ارتكاب أقل القبيحين**) الكذب وهلاك نبيّ أو بريء (**لا أن الكذب صار حسناً، قيل**:) في حواشي ميرزاجان (**يرد عليه أن هذا الكذب واجب**) وكل واجب حسن (**فيدخل في**) حد (**الحسن**) والحسن لا يكون عند الخصم إلاّ ذاتياً، فهذا الحسن ذاتي فلا يجامع القبح، وبما قررنا بأن بطلان هذا الإيراد من غير ارتياب (**أقول**) في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات، بل بواسطة حسن إنقاذ نبي بالعرض و(**الحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته، وهذا معنى قولهم: الضرورات تبيح المحظورات**) أي لأجل عروض ضرورة يجيء فيه الحسن بواسطة دفعها فيعامل معاملة المباح (**غاية الأمر أنه يلزم القول بأن كلاً منهما كما أنه**) يكون (**بالذات، كذلك الغير، ولعلهم يلتزمونه**) فلا يسلمون أن كلاً حسن بالذات، تحقيقه أن

عروض صفة قد يكون حقيقة لشيء، وقد يكون حقيقة لأمر آخر متعلق به نوع علاقة، فينسب إلى هذا بالعرض، ويقال في غير هذا الفن له الاتصاف بواسطة في العروض، فههنا الكذب قبيح بالذات، ومستلزم لحسن بالذات هو عصمة نبيّ ورافع لقبيح آخر هو هلاك نبي قبحه فوق هذا الكذب، واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لا استحالة فيه، فلا يرد أن الحسن والقبح عندهم كانا لذات الفعل، فكيف يرتفع بعروض عارض، وإن لم يرتفع لزم اجتماع الضدين فتدبر، ثم يلزم على هذا أن يكون هذا الكذب حراماً وواجباً من جهتين، لبقاء القبح مع عروض الحسن، ولا بأس به عندنا لكن لا يتأتى من المعتزلة، فإنهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء ما، حتى لا يجوزون الصلاة في الأرض المغصوبة، بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس أيضاً، ومع هذا لا يعم هذا الجواب جميع الصور إلاّ بتكلف، ويمكن أن يقرر الكلام هكذا أن مقتضى الذات ربما يراد به لو ما خلي الشيء وطبعه استلزمه، كما يقال: البرودة للماء بالذات، وربما يراد به ما تستلزمه الذات استلزاماً واجباً، كالزوجية للأربعة، فالأول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض، كما أن الماء يتسخن بمجاورة النار، بخلاف الثاني، فلعل المعتزلة أرادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الأول، فلا يعد في التخلف في بعض المواضع لعروض عارض، فحينئذٍ نقول: الكذب ولو كان قبيحاً بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وأزال عنه القبح فصار حسناً بحسن ملزومه، ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة، لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كبير فرق، هكذا ينبغي أن تفهم هذه المباحث **(وبه)** أي بما ذكرنا أن الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري **(أمكن لهم التخلص عن النسخ)** فإنه لما جاز أن يكون الحسن بالذات قبيحاً بالغير والقبيح بالغير حسناً بالذات أمكن انقلاب الوجوب إلى الحرمة، والحرمة إلى الوجوب، وعلى هذا فنكاح الأخت كان قبيحاً بالذات حسناً بحسن إبقاء النسل، فكان مباحاً، والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراماً، وهذا لا يصح على التوجيه الأوّل إذ يلزم حينئذٍ كون نكاح الأخت حراماً ومباحاً والتزامه بعيد، كيف وقد بقي مباحاً إلى مجيء شريعة أخرى مع ارتفاع الضرورة قبله؛ وأبعد منه التزام ما يلتزم في التوجه إلى البيت المقدس والكعبة، فإنه يلزم أن يكون أحدهما حراماً وواجباً ولا يجترىء عليه مسلم، وأما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الأخت، فإنه يجوز أن يكون القبح مقتضى الذات، لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسناً، لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل، فإن التوجه إلى الكعبة كان مستمراً في شريعة والآن مستمر في شريعة أفضل البشر عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام والتوجه إلى البيت كان مستمراً في شريعة موسى، فكيف يجترىء مسلم على القول باستمرار وجوب أمر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر، بل الذي يجب أن يعتقد أن التوجه إلى البيت كان حسناً بحسن عارض، بالذات أي من غير واسطة في العروض، والتوجه إلى الكعبة كان مانعاً عنه فصار قبيحاً بالعرض، ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشريعة الغراء، وبقي غير حسن، كما كان قبل وحسن التوجه إلى الكعبة

بالذات، كما هو الظاهر أو بالعوارض، فافترض وكان التوجه إلى البيت مانعاً عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحاً بالعرض فتدبر وأنصف **(على أنه لا يتم)** هذا البيان ولا ينتهض **(على الجبائية ولا علينا)** وإن تم على جمهور المعتزلة فإنه إنما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقاً، ونحن لا نقول به، بل إنما نقول بالإطلاق الأعم، فلا يلزم أن يتكلف الجواب **(و)** قالوا:

ثانياً: (لو كان) كل منهما **(ذاتياً لاجتمع النقيضان في مثل لأكذبن غداً، فإن صدقه يستلزم الكذب)** في الغد الذي هو المحكي عنه **(وبالعكس)** أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه ملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم عدمه الحسن بالذات **(وللملزوم حكم اللازم)** فيكون صدقه قبيحاً مع كونه حسناً، وكذبه حسناً مع كونه قبيحاً، ولا ينقلب عليهم بأنه يلزم عليهم أن يكون صدقه حسناً شرعياً وقبيحاً شرعياً، وهما ضدان فأين المفر، لأن لهم أن يقولوا يجوز أن يبطل أحدهما، فإنه بجعل الشارع، بخلاف المعتزلة فإنهم يقولون إنهما لذات الفعل فتأمل فيه **(وربما يمنع ذلك)** أي كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات **(ألا ترى أن المفضي إلى الشر لا يكون شراً بالذات)** كيف ومجيء الرسول موجب لهلاك الناس الكثير مع أنه خير كثير أعظم **(قال الشيخ)** أبو علي **(في الإشارات: الشر داخل في القدر بالعرض)** فإن التقدير الإلهي إنما تعلق أولاً وبالذات بالخير، لكنه قد كان متوقفاً على وجود الشر القليل، وليس من شأن الحكيم أن يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، فلذا قدر الشر وأوجده هذا، ثم لا يخفى على المتأدب بالآداب الشرعية أن الصواب ترك التأييد بكلام ابن سينا، فإنه ليس من رجال هذا المقال **(أقول هذا)** الجواب **(يرشدك إلى الالتزام المذكور سابقاً)** من أنهما كما يكونان بالذات يكونان بالغير، فإن حسن الملزوم وإن لم يكن مستلزماً لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة، وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض **(فافهم)** فإنه لا سترة فيه، وقد يقال في تقرير الدليل أن صدق لأكذبن غداً هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في الغد وهو قبيح بالذات عندهم، فالصدق قبيح مع كونه حسناً، فحينئذٍ لا يتوجه هذا الجواب أصلاً، وفيه أنّا لا نسلم أن الصدق نفس تحقق المصداق، بل المطابقة للمصداق الواقعي، فواقعية المصداق لازمة له، لا أنه هي، ولو سلم فلأكذبن الغد اعتباران، اعتبار أنه تحقق مصداق الخبر، واعتبار أن مصداقه غير متحقق، قلنا: إن نقول أنه بالاعتبار الأوّل حسن بالذات، وبالاعتبار الثاني قبيح، فلا ضير، وهذا عندنا ظاهر، وأما عندهم فللتأمل فيه مجال لعدم قولهم باجتماع الوجوب والحرمة في شيء ما ولو باعتبارين **(و)** قالوا **(ثالثاً: إن فعل العبد اضطراري، فإن الفعل ممكن)** والممكن **(ما لم يترجح)** وجوده على عدمه **(لا يوجد)** فحين الوجود يكون الوجود راجحاً والعدم مرجوحاً **(وترجح المرجوح محال، فما لم يجب لم يوجد)** فالعدم حال ترجيح الوجود محال، فوجود الفعل واجب، فلا اختيار للعبد فيه أصلاً، فهو اضطراري **(فلا يكون حسناً ولا قبيحاً)** أصلاً **(عقلاً إجماعاً)** لأن الاضطراري لا يوصف بهما، وهذا التبيان غير متوقف على إبطال الأولوية الغير البالغة حد الوجوب، بخلاف ما في «المختصر» حيث قال:

استدل أن فعل العبد غير مختار، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته إجماعاً، لأنه إن كان لازماً فواضح، وإن كان جائزاً، فإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم، وإلاّ فهو اتفاقي، فإنه متوقف على إبطالها، مع أن فيه شق الاتفاقي زائد لا حاجة إليه، ولذلك قال **(وهذا حسن وأخصر مما في «المختصر»)** وقد يقال: إن استحالة ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز أن يكون الراجح أوّلي غير واجب والعدم مرجوحاً ممكناً فحينئذٍ ترجيح المرجوح غير أوّلي لا أنه مستحيل فحينئذٍ لا كفاية وهذا مكابرة فإن استحالته بين أوّلي غني عن البيان **(والجواب)** أن غاية ما لزم من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز أن يكون هو الاختيار و**(أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار)** فإنه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار **(ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة)** مع كون كليهما واجبين عن مرجحيهما والأول اختياري لا الثاني **(على أنه منقوض بفعل الباري تعالى)** فإن فعله إن ترجح فقد وجب وإلاّ استحال صدوره. قيل تفصيل الدليل أنه لو صدر الفعل من العبد بالإرادة، فالإرداة لا تصدر بإرادة أخرى وهي بأخرى وإلاّ لزم التسلسل في المبدأ وأيضاً لا نجد من أنفسنا عند صدور الفعل إلاّ إرادة واحدة فإذن علة الإرداة غير إرادة المريد فإما أن يجب بخلق الله تعالى أو بفعل المريد لكن من غير إرادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الإرادة مضطر والفعل واجب عند الإرادة فيكون اضطرارياً إذ الاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة أخرى إن تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار إذ لا يصح حينئذٍ تركه وإلاّ لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير إلى هذا لا يتمشى الجواب المذكور بل لا يمكن نعم يرد النقض بفعل الباري جل مجده إلاّ أن يقال بالإرادة المشوبة بالجبر ولا يجترىء عليه مسلم ثم قال هذا القائل ويشكل حينئذٍ بثلاثة أمور الأول أن لا يكون الحسن والقبح في فعلي العبد والباري جل مجده عقليين الثاني أن لا يكون الباري جل مجده مختاراً صرفاً في فعله بل كان اختياره مشوباً بالجبر. الثالث يلزم كون العبد مضطراً في الفعل فيشكل أمر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الأول والثالث بالتزام أن الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في إيصال الثواب والعقاب وأنت تعلم أن القول بتجويز اتصاف الاضطراري بالحسن والقبح خرق الإجماع والإشكال في الثواب والعقاب ليس لأن الفعل غير مختار أو مختار بل لأن العبد يتأتى له العذر بأن الفعل قد وجب فلا أستطيع أن أتحرز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هذا خلف وهو غير مندفع بقوله وقال وأجابوا عن الثاني بتجويز التخلف إذ غاية ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح وهو غير ممتنع، بل الرجحان من غير مرجح، أو الوجود من غير موجد، ثم رده بإثبات استحالة التخلف، وهكذا وقع القيل والقال، ولم تنكشف حقيقة الحال، وأجاب المصنف في «الحاشية» أن هذا غير تام على رأي الأشعري، فإنه يكتفي بوجود قدرة متوهمة في توجه التكليف هذا، وأنت تعلم أنه يكفي في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي، بل الإجماع وقع على أن الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح العقليين، وتحقيق المقام على ما استفاده هذا العبد من إشارات الكرام وتقرر عليه رأيه في تحقيق المرام، أن عند إرادة العبد

تتحقق الدواعي إلى الفعل من التخيل الجزئي والشوق إليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه، فيستعد بذلك للاتصاف بذلك الفعل، إذ ليس الشأن الإلهي أن يترك المادة المستعدة الطالبة بلسان الاستعداد عارية عنه بإمساك الفيض عنه لكونه جواداً، بل أجرى عادته بإعطاء ما يصلح المادة صلوحاً كاملاً، فالله تعالى يخلق الفعل في المريد بجري العادة فيتصف به، وقلما يتخلف عند سد نبي أو ولي ويسمى خرق العادة، هذا بحسب الجلي من النظر، والدقيق من النظر يحكم بأن هذا السد وأمثاله من موانع وجود الفعل، وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على رأي أهل الحق من أهل السنة الباذلين جهدهم في قمع البدعة كثرهم الله تعالى وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلوح يخلق العبد الفعل فيجب بخلقه فيتصف به العبد اتصافاً واجباً بخلقه فليس الاختيار في العبد إلاّ صرف القدرة والإرادة إلى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما هو عند المعتزلة أو لا كما عندنا، وهذا لا ينافي الوجوب، وأما فعل الله تعالى فتحقيقه أنه تعلق علمه الأزلي بالعالم على ما كان صالحاً للوجود على النظم الأتم، فتعلق إرادته في الأزل بأن يوجد على هذا النمط إذ لم يكن نظم صالح للوجود أولى من هذا النظم، فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلاً تعلق إرادته بأن يتكون آدم في الوقت الفلاني، ونوح في وقت بينهما ألف سنة فوجدا ووجبا بهذا النمط، وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار، وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل والترك الذي نسب إلى أهل الكلام، فإن أريد به أن نسبة الفعل والترك متساوية إلى الإرادة واتفق أيهما وجود فهو باطل، لأنه لو كانت النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح، بل وجود من غير موجد، إذ لا موجد هناك يجيء الترجيح منه، وإن أريد منه أن يصح الفعل والترك بالنظر إلى نفس القدرة، وإن وجب أحدهما نظر: إلى الحكمة، فإن الحكيم لا يمكن أن تتعلق إرادته على خلاف ما علم من النظم الأتم فهذا صحيح وغير منافٍ لوجوب الفعل عند تعلق الإرادة، ووجوب الإرادة لأجل الحكمة، ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته، فالقدرة بهذا المعنى، وبمعنى صفة بها إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، متلازمتان، والإرادة ترجيح تعلق القدرة بجانب الفعل أو الترك، لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم، ويجب لكونه أزلياً كسائر الصفات، وفينا على حسب دواعينا وأغراضنا، فقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على أتم الوجوه، بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء، فحينئذٍ نقول: قد اندفع الإيراد بعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح، بأن الاختيار ما ذكر، ولا ينافيه الوجوب، بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار أو بالاختيار، والثاني بأنه لا شائبة للاضطرار، كيف والإيجاد منه تعالى لأجل الحكمة، ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات، فيجب ثبوته له تعالى، والإيجاد كيف ما اتفق من غير وجوب أمر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه، فلا يجترىء مسلم على هذا، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

وأما الإشكال الثالث فحله كما ينبغي يطلب من شرح فصوص الحكم، وسنشير إليه إن شاء الله تعالى إجمالاً، وقد بان لك من هذا التحقيق أن مبدأ الفعل الاختياري يجب أن يكون

اضطرارياً، وإلاّ لزم التسلسل في المبدأ؛ ولصدر الشريعة رحمه الله ها هنا كلام لإثبات الاختيار بمعنى ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل، فلنذكره وننفك عقدته حتى تتبين لك حقيقة الحال فنقول: مهد رحمه الله تعالى أوّلاً أربع مقدمات:

المقدمة الأولى: إن المصادر ربما تطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بإزائها، وربما تطلق على الحالة الخارجية الحاصلة منها كالحركة، فإنها تطلق ويراد بها معناها المصدري، وقد يراد بها الحالة الخارجية، الأول معنى اعتباري لا وجود له في الخارج إلاّ باعتبار المصداق، والثاني أمر عيني وهذا ظاهر جداً.

المقدمة الثانية: وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه، وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده، أما الأول فلأنه لو لم يجب وجوده أمكن عدمه، فإن توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم تبق العلة التامة علة تامة، وإن لم يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه أخرى ترجيح من غير مرجح، فإن قيل: المحال رجحان الشيء بلا مرجح، بمعنى وجود الممكن من غير موجد، وهو غير لازم، فإن الموجد هناك موجود، قلت: قد لزم هذا المعنى: لأن زمان العدم لم يوجده فيه شيء، وفي زمان الوجود إن أوجده شيء يكون هذا الإيجاد بما يتوقف عليه، فلم يبق المفروض علة تامة، وإن لم يوجده لزم وجود الممكن من غير إيجاد كذا قال: وفيه ما فيه، والصواب في الجواب أن يقال: قد لزم هذا المعنى فإنه لو لم يجب معها لكان نسبة الوجود والعدم إليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة، فلم يتحقق إيجاد فلزم وجود الممكن من غير موجد مرجح وهو محال، فلا بد من رجحان الوجود على العدم، وترجيح المرجوح محال، فالوجود واجب، وأما الثاني فلأنه إن لم يمتنع على ذلك التقدير لأمكن وجوده من غير إيجاد علته فلم تبق العلة علة وقال: هذه المقدمة مسلمة بين أهل السنة والفلاسفة، لكن أهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة، بخلاف الفلاسفة.

المقدمة الثالثة: أنه لا بد أن يدخل في علة الحوادث أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافات، وإلاّ فإما أن تكون علتها موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة من الموجودات والمعدومات والشقوق بأسرها باطلة، أما الأول فلأنه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهي إلى الباري جل مجده، فإما يلزم قدم الحوادث أو الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علواً كبيراً؛ وأما الثاني فلأنه لا يعقل علية المعدوم للموجود، وأيضاً: المركب أجزاؤه مما يتوقف عليه المركب فلا تكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه وأما الثالث فلأنه كلما تحقق وجودات يتوقف عليها المعلول الحادث تحقق الحادث، وإلاّ فيتوقف على عدم آخر، فإما عدم سابق فيلزم قدم الحادث لتحقق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة إلى الباري آخراً والعدمات، وإما عدم لاحق لشيء وليكن عدم بكر، فلا بد له من علة هي عدم جزء من علة وجوده، فتلك العلة إن كانت أمراً موجوداً فعدمه لا يكون إلاّ بعدم جزء من علته، وهكذا يتسق الكلام، فيلزم الاستحالة العظيمة، وإن كانت عدم أمر

فعدمه وجود، لأن نفي النفي إثبات، كوجود خالد مثلاً، فقد توقف عدم بكر على وجود خالد، وكان الحادث موقوفاً على عدم بكر، فيتوقف على وجود خالد، وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث، فقد ثبت ما ادعينا أن كلما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث وبطل عليه المختلط، وإذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات، وهكذا: فيلزم الاستحالة العظيمة، فلزم قدم الحادث، فلا بد في علية الحادث من أمور لا موجودة ولا معدومة، لأنه الشق الباقي. هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد، ثم أورد على نفسه أن هذه الأمور لا تخلو إما أن تكون موجودة أو معدومة، لأنهما نقيضان، وقد بطل كونهما علة، فكذا علية تلك الأمور، ثم أجاب بأنه إذا أدرجت تلك الأمور في أحدهما لا يتم البيان، إذ لو أدرجت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة، فإنه يجوز أن يكون بعض الموجودات تلك الأمور وليس عدمه، لانتفاء جزء من علته، فإنها لا تجب لوجود العلة، وإن أدرجت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود، لأنه يجوز أن تكون المعدومات تلك الأمور، كالإيجاد، ولا يكون عدمه بتحقق وجود، ثم قال فقد ثبت دخول الإضافيات في علة الحادث، فلا يمكن استنادها إلى البارىء بالإيجاب، وإلاّ لزم قدم الحادث أو الاستحالة العظيمة، بل استنادها إليه سبحانه بواسطة أو بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه، فإما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل، أو تكون إضافة الإضافة عين الإضافة، وإما أن لا يجب، والظاهر أن الحق هو هذا، فإن إيقاع الحركة غير واجب، ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحاً للمختار أحد المتساويين، وأما الحالة فهي واجبة على تقدير الإيقاع.

المقدمة الرابعة: ترجيح المختار أحد المتساويين، أو المرجوح جائز، بل واقع، لأنه إما لا ترجيح أصلاً، أو للراجح أو للمساوي، أو للمرجوح، والأول باطل، وإلاّ لما وجد الممكن أصلاً، وكذا الثاني، وإلاّ لزم إثبات الثابت، بقي الأخيران وهما المدعي، ولأن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح المريد أحد المتساويين، فلا يسأل أن المريد لم أراد هذا؟ كما لا يسأل أن الموجب لم أوجب هذا؟ ثم قال: وإذا عرفت هذه المقدمات فالجواب: أن المستدل إن أراد بالفعل الحالة الموجودة فمسلم أنه يجب عند وجود مرجحه التام، وإلاّ يلزم الجبر، لأنه إما متوقف على الاختيار، وهو على آخر، وهكذا إلى غير النهاية، أو اختيار الاختيار عين الاختيار، فلا جبر، وإما متوقف على أمر لا موجود ولا معدوم، كالإيقاع وهو إما يجب بطريق التسلسل، أو بأن إيقاع الإيقاع عين الإيقاع، وإما أن لا يجب، لكن رجح الفاعل المختار أحد المتساويين، وإن أراد الإيقاع تعين ما قلنا فيه انتهى. ولا يفقهه هذا العبد: أما أولاً: فلأن التقريب في المقدمة الثانية غير تام، لأنه لا يلزم من البيان إلاّ وجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة، فإنه يجوز أن تكون العلة فاعلاً مختاراً موجوداً في الأزل، تام الإرادة، لكن تعلق إرادته في الأزل بوجود المعلول، في حين معين لما علم في الأزل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلوم للوجود إلاّ على هذا النحو، فيجب في ذلك الحين، لا

عند وجود العلة، هذا: وأما ثانياً: فلأنه يجوز أن تكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق إرادته في الأزل، بأن يوجد في حين معين مما لا يزال لجودة هذا النظام، وحينئذٍ لا يلزم قدمه، ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم عليته حتى تلزم الاستحالة العظيمة، فسقط ما قال لإبطال الشق الأول في المقدمة الثالثة. وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره في جواب النقض على بيان المقدمة الثالثة غير وافٍ، فإن هذه الأمور التي سماها لا موجودة ولا معدومة، لها نحو واقعية أولاً على الثاني، فهي من الاختراعات، كاجتماع النقيضين ونحوه، فلا يصلح للعلية ولا للمعلولية، وعلى الأول فلا بد لها من جاعل تجب هي منه بحسب اقتضائه واقعيتها، وإلاّ فنسبتها ونسبة عدمها إلى هذا الجاعل واحدة، فحال الجعل وقبله سواء، فلزم تحققه من غير جعل، وهو مناف للإمكان، فتكون النسبة الواقعية أولى من اللاواقعية، ورجحان المرجوح ما دام مرجوحاً محال، فلزم الوجوب، ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء إلى الواجب بطريق التسلسل في المبدأ، فإنه محال مطلقاً، اعتبارياً كان أو عينياً، ولا بطريق أن إيقاع الذي هو علة الإيقاع عينه، كما جوز، لأن التغاير بين العلة والمعلول ضروري، فقد ثبت وجوبها لاستنادها إلى الباري القيوم، فيلزم حين دخول الإضافيات ما لزم في شق الموجودات المحضة، ولا يمكن دفعه إلاّ بما أومأنا من الحق الصراح، وأما رابعاً: فلأن ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل، لأن الفاعل إن كان نسبة الطرفين المتساويين إليه على السواء، فحال وجود الفاعل وقبله سواء، فلا إيجاد من الفاعل ولا تأثير، فيلزم الوجود بلا إيجاد، وقد سلم استحالته، وإن كانت نسبة أحدهما أولى فهو الراجح، فالترجيح للراجح، فإذن بان لك أن ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ورجحان أحدهما بلا إيجاد متلازمان، فإذن بتجويز أحدهما يلزم تجويز الآخر، وينسد باب العلم بالصانع، ويلزم المكابرة، وما قال في «الاستدلال» ففيه أنّا نختار الشق الثاني: وهو أنه ترجيح الراجح ولا استحالة فيه، لأنه ترجيح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر، والمحال إنما هو ترجيح الراجح بترجيح آخر، وهو غير لازم، وإن أراد بترجيح آخر فالتشقيق غير حاصر، إذ يبقى ترجيح الراجح بهذا الترجيح، وما قال ثانياً ففيه أنه لا نسلم أن شأنها ذلك كيف، وهو مستحيل بل الإرادة شأنها ترجيح أحد الجانبين اللذين صح تعلق القدرة بهما نظراً إلى ذاتيهما بإدراك، وإذ قد تحققت أن الترجيح من غير مرجح باطل وأن لا ترجح إلاّ للراجح بهذا الترجيح، فقد دريت أنه لا يمكن أن يوجد شيء موجود، ولا يثبت أمر، سواء سمي موجوداً أو واسطة، إلاّ إذا وجب من العلة الموجودة أو المثبتة، وهذا الإيجاب إن كان بعد تحقق الإرادة والاختيار، فالفعل اختياري، وإلاّ فاضطراري، والموجد إن كان ذا إرادة ففاعل بالاختيار، وإلاّ ففاعل بالإيجاب، ودريت أيضاً أن الاختيار بمعنى ترجيح أحد المتساويين مع التساوي بالنسبة إلى القادر من غير وجوب، فهوس من الهوسات لا حاصل له، بل ليس الاختيار إلاّ ما ذكرنا، هذا: والعلم الحق عند مفيض العلوم، وإنما أطنبنا الكلام في هذا المقام، فإنه قد زلت أقدام كثير من الأذكياء، وضلت أفهام جم من الفضلاء، ولم يأتوا بشيء يذلل الصعاب ويميز القشر عن اللباب، بل ضلوا وأضلوا كثيراً، إلاّ من أتى الله وله قلب سليم.

فائدة

في تحقيق صدور الأفعال الاختيارية للعبد.

(**عند الجهمية الذين هم الجبرية حقاً لا قدرة للعبد أصلاً**) لا على الكسب ولا على الإيجاد (**بل هو كالجماد**) الذي لا يقدر على شيء (**وهذا سفسطة**) فإن كل عاقل يعلم من وجدانه أن له نحواً من القدرة والذي شجعهم على هذه السفسطة رؤية نصوص خلق الأعمال ولم يتعمقوا فيها (**وعند المعتزلة له قدرة**) مخلوقة لله تعالى فيه (**مؤثرة في أفعاله**) كلها سيئاتها وحسناتها، فالعبد خالق لأفعاله، ويرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والإجماع القاطع، بحيث لا يزعزعه شبهات أولي التلبيس الضالين والمضلين، الذين شمروا أذيالهم لتأويلها، فضلوا أنفسهم وأضلوا كثيراً (**وهم مجوس هذه الأمة**) للحديث الذي رواه الدارقطني: «القدرية مجوس هذه الأمة» وهم يقولون: إن القائل بقدر الله تعالى فقط قدرية، فأنتم القدرية المرادة في هذا الحديث، وهذا أيضاً نشأ من جهلهم بالأحاديث الصحيحة، فإن فيها يجيء قوم يكذبون بالقدر، وفي أثر ابن عمر وقع صريحاً أنهم مكذبو القدر، ثم إن الشيعة الشنيعة يقولون: إن المعاصي بقدرة العبد دون الحسنات، توهماً أن خلق القبيح قبيح، وليس الأمر كما ظنوا، وكيف وقد جهلوا أن الخلق إعطاء الوجود، وهو خير محض، وإنما الشر الاتصاف بها بالنسبة إلى ذات المتصف، فإنه يوجب الإثم وهذا الرأي أشبه برأي المجوس، فإنهم يقولون بالواجبين، أحدهما: خالق الخير، والآخر خالق الشر، لأجل هذا الزعم، والشيعة أيضاً قالوا بخالقين، خالق الخير وخالق الشر (**وما فهموا**) أي المعتزلة بل هؤلاء الجهلة أيضاً (**أن الإمكان ليس من شأنه إفاضة الوجود**) فإن من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية إلى الغير، وكل على مولاه، كيف يقدر على إيجاد الأفعال من غير اختلال بالنظام الأجود، وهذا ظاهر لمن له أقل حدس من أصحاب العناية الإلهية، لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور (**وعند أهل الحق**) أصحاب العناية الذين هم أهل السنة الباذلون أنفسهم في سبيل الله بالجهاد الأكبر (**له قدره كاسبة**) فقط لا خالقة (**لكن عند الأشعرية**) من الشافعية (**ليس معنى ذلك**) الكسب (**إلاّ وجود قدرة متوهمة**) يتخيلها الشخص قدرة (**مع الفعل بلا مدخلية لها أصلاً**) في شيء، فعندهم إذا أراد الله تعالى أن يخلق في العبد فعلاً يخلق أولاً صفة يتوهم أوّل الأمر أنها قدرة على شيء، ثم يوجهه الله تعالى إلى الفعل، ثم يوجد الفعل، فنسبة الفعل إليه كنسبة الكتابة إلى القلم (**قالوا ذلك كاف في صحة التكليف والحق أنه كفؤ للجبر**) وهو ظاهر، فإنه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقية، فأي فرق بينه وبين الجماد (**وعند الحنفية: الكسب صرف القدرة المخلوقة**) لله تعالى (**إلى القصد المصمم إلى الفعل، فلها تأثير في القصد المذكور**) فإذا تم صلوحه لوجود هذا القصد فتفيد (**ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عقيب ذلك بالعادة**) وقد يتخلف عنه قليلاً، كما نقل في المعجزات والكرامات، وأما عند عدم مانع من الموانع أصلاً، فيجب صدور الفعل منه سبحانه، فإنك قد عرفت أن الوجود من غير واجب باطل، فإن قيل:

فعلى هذا يلزم إيجاد قدرة الممكن وقد كنتم منعتم (**فقيل: ذلك القصد من الأحوال غير موجود ولا معدوم**) وهي الأمور الاعتبارية التي وجوداتها بمناسبها (**فليس**) إضافتها (**خلقاً**) فإنه إفاضة الوجود بالذات كما للجواهر والأعراض، بل هو إحداث (**وليس الإحداث كالخلق بل**) هو (**أهون**) فإنه لأجل أن يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن، الذي هو نحو من الإمكان على ما حقق، فلا بأس أن تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم، وليس النصوص شاهدة إلاّ بأن الخلق له تعالى فقط، أي إفاضة الوجود، فإنه يصير المتصف به ذاتاً مستقلة، بخلاف الاعتباريات؛ ألا ترى أن العقلاء اتفقوا على أن الإمكان غير معلل، فلا يراد أنه على تقدير الجعل المؤلف المختار لأكثر المتكلمين المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود، والوجود حال، فليس الإحداث مغايراً للخلق، وعلى تقدير الجعل البسيط في الإحداث أيضاً إفاضة نفس ذات الحال، كما في الخلق، لأن الجعل وإن كان مؤلفاً يوجب تذوّت المجعول ذاتاً مستقلة، بخلاف الأحوال إذ ليس لها ذات مستقلة، إنما هي أمر تبعي فتدبر (**وقيل بل**) هو (**موجود، فيجب حينئذٍ تخصيص القصد المصمم من عموم**) نصوص (**الخلق بالفعل، لأنه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة**) إذ فائدته أن تؤثر في شيء، وأدناه أن تؤثر في هذا القصد، وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها، فلا بد أن يكون للقدرة نحو من التأثير (ر) لأنه (**أدنى ما يتجه به حسن التكليف**) فإن التكليف لغير القادر، مما يحيله العقل، وهذا أدنى طريق كونه قادراً (**وهذا**) الرأي (**كأنه واسطة بين الجبر والتفويض**) والحق هو التوسط بينهما، كما حكي عن الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن آبائه الكرام. قال المصنف: (**وفيه ما فيه**) ووجه بأن فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان أن تخصص جميع أفعال العباد، وقد أبيتم عنه، فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص، وهذا غير واف، فإن مقصودهم قدست أسرارهم أن فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان أن يكون لها نوع من التأثير في الأفعال الاختيارية، إما في وسيلتها فقط، أو فيهما، والتأثير في الوسيلة أدناهما، فخصصنا بها، وأما تخصيص جميع الأفعال الاختيارية فلا يصح لأنه حينئذٍ يبطل العام بالكلية، وهو غير جائز، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٩] ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] وأمثالهما، وأحاديث خلق الأعمال، ثم في «النصوص» أيضاً إشارة إلى أن هذا التخصيص من نسبة المشيئة والعمل إلينا كما لا يخفى على المنصف، فتأمل أحسن التأمل، ولا تلتفت إلى شبه أولي التلبيس، فالحق لا يتجاوز عما قلت. قال المصنف (**وعندي**) أن في صدور الأفعال الاختيارية لا بد من إدراك كلي، به تنبعث إرادة كلية، وإدراك جزئي به تنبعث إرادة جزئية، فالعبد (**مختار بحسب الإدراكات الجزئية الجسمانية**) فإن الإرادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها (**مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية**) المنبعث منها الإرادة الكلية، ففي انبعاث الإرادة الكلية مجبور، وفي انبعاث الإرادة الجزئية مختار، ولا يفقهه هذا العبد، فإن هذه الإرادة الجزئية إن كانت مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة، وقد نهي عنه،

وإن لم تكن مؤثرة فيه بل الفعل منه سبحانه، فهو قولنا بعينه، والإيراد المذكور لازم لا يندفع إلاّ بالجواب الذي مر (**وشرح ذلك في الفطرة الإلهية وأنه لأجدى من تفاريق العصا**) والذي وصل إليَّ من هذه الرسالة ليس فيها إلاّ العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة، وحاصلها لا يزيد على إبطال قول المعتزلة بما ذكر ههنا من عدم صلوح الممكن للإيجاد، وقول الأشعرية بما ذكر ها هنا أيضاً، ويلوح من ظاهرها أنه اختار مذهبنا، ولم يقصد دفع الإيراد المشار إليه، فليس في تلك الرسالة إلاّ التحير، والله أعلم بحال عباده و(**الأشعرية قالوا: رابعاً: لو كان كذلك**) أي لو كان كل من الحسن والقبح عقلياً (**لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم**) لأن الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول (**والحكم على خلاف المعقول قبيح**) وقد وجب تنزيهه عن القبائح، فوجب منه الحكم على مقتضاهما، فلا اختيار (**والجواب أن موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار**) فإنه إنما وجب هذا النحو من الحكم لأجل الحكمة بالاختيار، وقد عرفت أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، وما أجاب به في «التحرير» من تسليم عدم الاختيار في «الحكم»، لأنه خطاب الله تعالى، وخطابه صفة قديمة عندنا، والصفات القديمة غير صادرة بالاختيار، فغير واف، لأن الخطاب وإن كان قديماً، لكن التعلق حادث، والحاكم جل مجده مختار فيه، فتعود الشبهة كما كانت فتدبر (و) قالوا (**خامساً: لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة**) على مرتكب القبيح، وتارك الحسن، لأن الحسن استحقاق الثواب على الفعل، والقبح استحقاق العقاب، فلو أتى أحد بالفعل القبيح أو ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلاً فيجوز (**وهو**) أي الجواز (**منتف بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾** [الإسراء: ١٥] **فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك**) فإن أمثال هذه العبارة يتبادر منها هذا، وفي هذا التعليل دفع لما يتراءى وروده من أن الآية لا تدل إلاّ على عدم الوقوع وأين عدم الجواز (**أقول**) في الجواب أنه إن أراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة، فإن القول بالقبح العقلي إنما يقتضي الجواز نظراً إلى ذات الفعل و(**الجواز نظراً إلى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظراً إلى الحكمة، كيف**) يجوز نظراً إلى الحكمة (**وحينئذٍ قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك**) الدال على القبح، والحكيم لا يعذب المعذور (**ولهذا قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾** [النساء: ١٦٥]) **وإن** أراد الجواز نظراً إلى نفس الفعل، وإن كان ممتنعاً نظراً إلى الواقع والحكمة، فبطلان اللازم ممنوع، والآية الكريمة لا تدل إلاّ على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما، وأما فيهما فالمسلك واضح، ولا عذر أصلاً، والعقاب عليهما عدل غير منافٍ للحكمة، كما ذهب إليه معظم مشايخنا الكرام (**وأيضاً: الملازمة ممنوعة، فإنه**) أي التعذيب (**فرع الحكم ونحن لا نقول به**) وهذا غير وافٍ أصلاً، لأن حقيقة القبح ليس إلاّ جواز التعذيب، فكيف يكون مناط الحكم؟ (**وإنما ينتهض على المعتزلة**) بل على معظم مشايخنا أيضاً، ولا ينفع الحمل على عدم الوقوع، فإن المؤاخذة على قبيح ظاهر قبحه واقع عند المعتزلة وجوباً، وعلى التدين بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام

(فخصصوا) الآية **(بعذاب الدنيا بدلالة السياق)** وهو قوله عزَّ من قائل: ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا ﴿١٦﴾﴾ [الإسراء: ١٦] ولعل هلاك القرى وتخريبها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم، ودعائهم به عليها، وهو مسبب عن فسقهم، ولهذا يتأخر هلاك القرى عن الفسق إلى زمان إرسال الرسل، وليس شأن كل قبيح تسبيبه إلى هلاك القرى حتى يقال: ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة؟ حتى جوزوا الثاني بذنوب قبل البعثة دون الأول **(وأوّلوا أيضاً)** الرسول **(بالعقل، فإنه رسول باطن)** في تنبيه القلب، فالمعنى إذاً والله أعلم: وليس شأننا التعذيب من غير إعطاء العقل الذي به تنبيه الإنسان **(إلى غير ذلك)** من التأويلات، وها هنا جواب آخر هو أنه: ليس زمان لم يبعث فيه نبي أصلاً في الواقع، بل لم يترك الإنسان سدى، فتقدير وجود زمان خال عن البعثة مطلقاً، ووقع الأعمال القبيحة تقدير محال، فبعد فرضه يلتزم صحة العقاب، فمعنى الآية الكريمة والله أعلم: وليس شأننا العقاب من دون البعثة، فإنها لازمة لوجود الإنسان من لدن آدم إلى يوم القيامة، ولم يخل زمان عنها فافهم **(المعتزلة قالوا: أوّلاً: لو كان الحكم شرعياً لزم إفحام الرسل عند أمرهم)** المكلف **(بالنظر في المعجزات)** ليعلم أنهم رسل **(فيقول)** هذا المكلف **(لا أنظر)** في معجزتك **(ما لم يجب النظر عليَّ)** لأن للإنسان أن يكف عما ليس واجباً عليه **(ولا يجب)** عليَّ ما لم يصدر عن لسان نبي، ولا نبوة إلاّ بالمعجزة، ولا تعلم المعجزة إلاّ بالنظر، فحينئذٍ لا يجب النظر **(ما لم أنظر)** فلزم إفحام الرسل، أي إسكاتهم، وهو محال، لأنه حينئذٍ يفوت الغرض من الرسالة، فإن قيل: يلزم عليهم هذا **(قالوا: ولا يلزم علينا، لأن وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس)** فإنكارهم وجوب النظر من المكابرة، فلا إفحام **(وفيه ما فيه)** لأن وجوب النظر موقوف على إفادته للعلم مطلقاً، وفي الإلهيات خاصة، وفيه خلاف الرياضيين، وعلى أن معرفة الله واجبة، وفيه خلاف الحشوية، وأن المعرفة لا تتم إلاّ بالنظر، ونسب الإباء عنه إلى المتصوفة، وهو غير ثابت عنهم، بل هم مصرحون بخلافه، إلاّ عن الملاحدة المدعين للتصوف؛ وعلى أن مقدمة الواجب واجبة، وسيجيء الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات إلاّ بنظر أدق، والموقوف على ما لا يثبت إلاّ بالنظر الدقيق كيف يكون فطرياً، كذا قيل، وفيه: أن هذه مؤاخذة لفظية، فإن لهم أن يقولوا: إن وجوب النظر وإن كان نظرياً لكن لا يتوقف على الشرع، فيمكن أن يقول الرسول: إن هذا واجب عليك مع قطع النظر عن إخباري فامتثل، فلا يتمشى منه لا يجب النظر ما لم أنظر، لأنه حينئذٍ له أن يقول: لا أنظر، فإنه غير واجب، فإذا قال الرسول: النظر واجب يقول المكلف، هذا نظريّ لا يدرك إلاّ بالنظر، فليجز عدم صدقه وإني لا أضيع وقتي فيما لا أعلم وجوبه، فحينئذٍ الإفحام لازم قطعاً، فما هو جوابكم فهو جوابنا، فإن قلت: للرسول أن يقول: أدعي قضية إن كنت صادقاً فيها يضرك الإباء فاسمع، وليس للعاقل الإباء عن سماع مثلها فلا إفحام، قلت: هذا ينقلب على أصل الدليل، فإنه لو كان الوجوب بالشرع كان له أن يقول: إني أدعي قضية إن كنت صادقاً فيها لزم الإحكام بقولي فاسمع، فتدبر فإنه سانح عزيز **(والجواب: أنّا لا نسلم أن الوجوب)** بالشرع **(يتوقف على النظر**

فإنه) أي الوجوب **(بالشرع نظر أو لم ينظر)** فحينئذٍ لا يصح قوله: لا يجب النظر ما لم أنظر، بل للرسول أن يقول: قد وجب عليك النظر بقولي تنظر أولاً، فإن قلت: على هذا الجواب يلزم تكليف الغافل، فإنه غافل عن الرسالة، قال **(وليس ذلك)** أي التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة **(من تكليف الغافل فإنه)** أي المدعو إلى النظر **(يفهم الخطاب)** والغافل الذي يمتنع تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب، كالنائم والمجنون بالجنون المطبق، فافهم **(أقول)** في دفع الجواب **(لو قال)** المكلف حين قال له الرسول انظر **(لا أمتثل ما لم أعلم وجوب الامتثال، إذ له أن يمتنع عما لم يعلم بوجوبه)** ولا يضيع وقته فيه **(ولا أعلم الوجوب ما لم أمتثل)** أمرك بالنظر **(لكان)** المكلف **(بمحل من المساغ فيلزم الإفحام)** والجواب عنه: أن للرسول أن يقول: إن الحسن والقبح في الأشياء ثابت، وأنا أعلم المضرة في بعض الأشياء، فاصغ إليَّ، إذ ليس من شأن العاقل أن لا يصغي إلى ناصح مدع للمضرات الشديدة بل شأنه أن يفحص حقيقة الحال، فإن ظهر الصدق فيطيع، وإن ظهر الكذب فلا يطيع، هذا كما هو جواب على تقدير عقلية الحسن والقبح، كذلك يتأتى على تقدير كونهما شرعيين، فإن للرسول أن يقول: القول قولي، وإني أثبت في بعض الأشياء ضرراً لا خلاص لك عنه، وليس شأن العاقل أن لا يفحص عن صدقه كما قرر، فما وقع عن واقف الأسرار أبي قدس سره أنه لا يتم عن الأشعرية لم يصل إلى فهمه ذهن هذا العبد، قال المصنف: **(والحق)** في الجواب **(أن إراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفاً بعباده عقلاً)** عند المعتزلة، فإنهم قالوا بالوجوب العقلي **(أو)** واجب **(عادة)** عندنا، فإن الله تعالى كريم، جرت عادته بإراءة المعجزات، وإذا كانت الإراءة واجبة عقلاً أو عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة عند إراءة الرسول ويقع العلم بنبوته، ولا تتأتى هذه، الأسئلة والأجوبة **(وهو متم نوره ولو كره الكافرون، و)** المعتزلة قالوا **(ثانياً: أنه لولاه)** أي كون الحكم عقلياً **(لم يمتنع الكذب منه تعالى)** عقلاً، إذ لا حكم للعقل بقبح، وإذا جاز الكذب عليه **(فلا يمتنع إظهار المعجزة على يد الكاذب)** ولو اكتفى به لكفى **(فينسد باب النبوة)** وهو مفتوح **(والجواب أنه)** أي المذكور **(نقص)** فيجب تنزيهه تعالى عنه، كيف **(وقد مرَّ أنه لا نزاع فيه)** فإنه عقلي باتفاق العقلاء، فالملازمة ممنوعة **(وما في المواقف)** في إثبات الملازمة **(أن النقص في الأفعال يرجع إلى القبح العقلي)** المتنازع فيه، ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب، فإنه لا ثواب ولا عقاب على الباري، بل بما به يستحق أن يذم، لكن هذا الاستحقاق في أفعال العباد يكون باستحقاق العقاب، فشرعية القبح توجب شرعية النقص، فحينئذٍ جاز عقلاً الكذب، وفيه الفساد **(فممنوع، لأن ما ينافي الوجوب الذاتي كيفاً كان أو فعلاً)** من جملة النقص في حق الباري، و**(من الاستحالات العقلية)** عليه سبحانه **(ولهذا)** أي لكونه من الاستحالات العقلية **(أثبته الحكماء)** أي أثبت كونه نقصاً مستحيلاً اتصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يسندون أقوالهم إلى نبي من الأنبياء، فلا لزوم بين النقص والقبح **(لكن يلزم على الأشاعرة)** التابعين للشيخ الأشعري **(امتناع تعذيب الطائع)** لله تعالى في الأعمال **(كما هو مذهبنا)** معشر الماتريدية **(ومذهب المعتزلة فإنه)** أي تعذيب الطائع **(نقص يستحيل عليه**

سبحانه) عقلاً، فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم، ثم إنه يرد عليهم أن لا يصح تعذيب العاصي أيضاً، فإنه ما صار عاصياً باختياره، بل يجعل الله سبحانه كما هو رأينا، ومعشر أهل السنة والجماعة، وجعل شخص عاصياً ثم التعذيب عليه بأنه لم عصيت نقص، فيستحيل عليه سبحانه، ولا يلزمنا هذا أيضاً، لأنا نقول إن بعض الأفعال من شأنها لحوق العقاب، فتعقب العقاب على العصيان، كتعقب الحمى على التخمة، ولا نقص فيه، لأن إعطاء ملائمات الشيء لا قبح فيه وإن كان مؤلماً، فإن قلت: فلم خلق هذه الأفعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النحو من الألم الشديد؟ قلنا: التحقيق أنه كما أن في الأفعال استحقاق أن يتعقبه الألم أو الراحة، كذلك في الذوات أيضاً استحقاق، لأن يتصف بأفعال فيصرف قدرته إلى العزم فيتم هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصف به، فإن قلت؛ فحينئذٍ لا يصح العفو لأنه خلاف ما يستحق به الفعل، قلت: كلا، بل البعض يستحق جواز العفو وجواز العقوبة، وكذلك الذوات بعضها يستحق العفو لاستحقاقه اتصاف فعل حسن يتم به استحقاق العفو فيتصف به فيعفى عنه، ولذا لا يعفى الكفر، ولا يجعل الكافر معذوراً بوجه، لأن الكفر يستحق العقوبة فقط، على أن عفو المستحق للألم صفة كمال لا نقص فيها، فلا إيراد، ولا نعني بالاستحقاق أن هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما في «عرف الفلاسفة»، بل الاستحقاق صلوحها له، وهذا الصلوح هو الاستعداد، وتفصيل أمثال هذه المباحث في شروح «نصوص الحكم».

مسألة [شكر المنعم]

قال الأشعرية: **(على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلاً، خلافاً للمعتزلة)** ومعظم مشايخنا، وقد نص صدر الشريعة على أن شكر المنعم واجب عقلاً عندنا، وفي الكشف نقلاً عن القواطع، وذهب طائفة من أصحابنا إلى أن الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل، والصدق النافع، وشكر النعمة، وقبح الظلم، والكذب الضار، ثم قال: وإليه ذهب كثير من أصحاب الإمام أبي حنيفة، خصوصاً العراقيين منهم، وهو مذهب المعتزلة بأسرهم، ومعرفة الحسن هو الوجوب، أو لازمه: إذ الغرض أن المؤاخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل، والمراد بالشكر ها هنا صرف العبد جميع ما أعطي إلى ما خلق لأجله كالعين لمشاهدة ما تحل مشاهدته ليستدل به على عجيب صنعة الحق تعالى، ولعلهم أرادوا بالصرف الصرف الذي يدرك بالعقل لا الصرف مطلقاً، وإلاّ فلا معنى لدعوى العقلية و**(استدل بأنه لو وجب)** شكر المنعم عقلاً **(لوجب لفائدة)** وإلاّ كان عبثاً **(ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها)** إذ ليس له كمال منتظر **(ولا للعبد)** لأنه لو كان، فإما في الدنيا أو الآخرة، وهما منتفيان **(أما في الدنيا، فلأنه مشقة)** وهي بلاء لا يصلح فائدة **(وأما في الآخرة، فلأنه لا مجال للعقل في ذلك، أقول)** في ردّه أنه **(بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة)** من كون الحكم عقلياً في الجملة **(كما هو معنى التنزل القول بأنه لا مجال للعقل مشكل)** فإنه قد سلم المجال **(على أنه لو تم هذا)** الاستدلال **(لاستلزم عدم الوجوب مطلقاً، والظاهر)** من التنزل **(أن الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع أن)** فيه

خبطاً آخر، فإن (**المشقة لا تنفي الفائدة**) بل قد تصير المشقة مشتملة على فوائد لا تحصى (**فإن العطايا على متن البلايا، قال الله تعالى**: ﴿وَالَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]) المعتزلة (**قالوا إنه يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه، وكل ما كان كذلك فهو واجب**) فشكر المنعم واجب، وقد تمنع الكبرى عقلاً، بل ما كان كذلك ففعله أولى، وإن استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقلياً، بل صار شرعياً قال صدر الشريعة، كيف يجوّز عاقل أن من أعطي من الملك الوهاب ما تقوم به حياته ويستلذ به من المأكولات والمشروبات والملبوسات، وأغرق في بحار الرحمة، وغطى كل لحظة بأنواع النعم التي لا يمكن تعدادها وإحصاؤها، ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بأنواع الكفران، ويكذبه بأنواع التكذيبات الشنيعة، والملك قادر على الأخذ الشديد، فمع هذا كله كيف لا يأخذه بنوع من أنواع التعذيب، ولا يذمه بشيء من المذمة، بل يعفى من ذلك كله، ولا يزيد هذا على دعوى الضرورة (**وعورض**) دليلهم (**أوّلاً: بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه**) لأن العبد مع جميع القوى في ملك الرب، والشكر لا يكون إلاّ بإتعابها وصرفها، فيكون تصرفاً في ملك الغير بغير أمره، وهو حرام، فالشكر حرام (**ويجاب**) بأنّا لا نسلم أنه تصرف من غير إذن المالك (**بل بالإذن العقلي**) من جهته بناء (**على أنه مثال الاستظلال والاستصباح**) فإن العقل يحكم أن صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما (و) عورض (**ثانياً بأنه**) أي الشكر (**يشبه الاستهزاء**) وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام، وشبه بالاستهزاء لأنه نسبة ما أعطي إلى ما في ملك المنعم أقل من نسبة لقمة أعطاها الذي ملك خزائن المشرق والمغرب، وأن أخذ من أعطى تلك اللقمة في المحافل يذكر عطاءه وشكره عدّ لاعباً ومستهزئاً (**وهو ضعيف**) جداً (**فإن المعتبر عند الله تعالى الإخلاص**) في النية (**وأيضاً**) لو كان يشبه الاستهزاء لكان حراماً بالشرع، و(**كيف يقال: إن الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء**) فتدبر.

مسألة [معرفة الحكم قبل البعثة]

(**لا خلاف في أن الحكم وإن كان في كل فعل قديماً**) عندنا لأنه الخطاب القديم (**لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه**) اتفاقاً (**بخصوصه، أما عند المعتزلة فلأنه**) أي الحكم (**وإن كان ذاتياً**) لا يتوقف على الشرع (**لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه**) فلا يحكم عليه هناك عقلاً (**وأما عند غيرهم**) من أهل الحق (**فلأن الموجب وإن كان الكلام النفسي القديم، لكن ربما كان ظهوره بالتعلق الحادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها**) ومن ها هنا ظهر فساد ما اعتاده الأشعرية من جعل هذه المسألة تنزلية (**فلا حرج عندنا**) في شيء من الفعل والترك، حتى الكفر والشرك ومشايخنا لا يعرّجون عليه ويقولون: قد يظهر بعض ما يوجبه الكلام النفسي بالعقل بعد مضي مدة التأمل من حرمة الشرك ووجوب الإيمان كما قد مر، فإن قيل: فعلى ما ذكر، كيف يصح الخلاف بين أهل السنة من أن الأصل الإباحة أو التحريم؟ أجاب بقوله: (**وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق أن أصل الأفعال للإباحة كما هو**

مختار أكثر الحنفية والشافعية أو) أصلها **(الحظر، كما ذهب إليه غيرهم، وقال صدر الإسلام)** الأصل **(الإباحة في الأموال والحظر في الأنفس)** فقتل النفس، وقطع العضو وإيلامه بالضرب، والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة، إلاّ ما خص منها بدليل، كالقصاص والنكاح **(فقبل)** هذا الخلاف وقع **(بعد الشرع بالأدلة السمعية أي دلت)** تلك الأدلة **(على أن ما لم يقم فيه دليل التحريم مأذون فيه)** بدلالة دليل آخر، كما عند أكثر الحنفية والشافعية **(أو ممنوع)** عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة **(وفيه ما فيه)** إذ يظهر من تتبع كلامهم، أن الخلاف قبل ورود الشرع، ومن ثم لم يجعلوا رفع الإباحة الأصلية نسخاً لعدم خطاب الشرع، فتدبر، كذا في «الحاشية». ولنقل في تقرير الحق، فلنمهد مقدمة: أوّلاً: هي أنه لم يمر على إنسان زمان لم يبعث إليه فيه الله رسولاً مع دين، لأن شرع آدم عليه السلام كان باقياً إلى مجيء نوح وشريعته إلى إبراهيم، وكانت شريعته عامة للكل، فمن انتسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها، كشرع موسى وعيسى في حق بني إسرائيل، وبقي في حق غيره، كما كان إلى ورود شريعتنا الحقة الباقية إلى يوم القيامة، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦] وإذا تمهد هذا فنقول: فحينئذٍ لا يتأتى خلاف في زمان من أزمنة وجود الإنسان أصلاً، ولا يتأتى الحكم بالإباحة مطلقاً، ولا بالتحريم مطلقاً، كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الأشياء وإيجابه وإباحته وغير ذلك، فإذن ليس الخلاف إلاّ في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم، وحاصله أن الذين جاؤوا بعد اندراس الشريعة وجهل الأحكام، فإما جهلهم هذا يكون عذراً فيعامل مع الأفعال كلها معاملة المباح، أعني لا يؤاخذ بالفعل ولا بالترك كما في «المباح»، وذهب إليه أكثر الحنفية والشافعية وسموه إباحة أصلية، وهذا هو مراد الإمام فخر الإسلام بقوله: ولسنا نقول بهذا الأصل أي بكون التحريم ناسخاً للإباحة الأصلية بوضع أن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الأزمان وإنما هذا أي القول بالإباحة الأصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا، يعني إذ لا إباحة حقيقة، بل بمعنى نفي الحرج، ولعل المراد من الأفعال ما عدا الكفر ونحوه، فإن حرمتهما في كل شرع بين ظهوراً تاماً، وإما لا يكون عذراً، فحينئذٍ لا بد من القول بتحريم الأشياء كلها، لاختلاط الحلال بالحرام، للجهل بالتعيين، فحرمت احتياطاً، فصار الأصل التحريم كما عند غيرهم، ولعلهم أرادوا ما سوى الأشياء الضرورية، ومزعوم صدر الإسلام أن تحريم الأنفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكم به، وأما غيرها فقد جهلت، وهذا الجهل عذر، ولذا فصل، ولعل هذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية، وفي كلام المصنف إشارة إليه أيضاً، هذا ما عند هذا العبد، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً **(أما المعتزلة فقسموا الأفعال الاختيارية، وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها، كأكل الفاكهة مثلاً)** والاضطرارية التي سواها واجبة أو مباحة عندهم **(إلى ما يدرك فيه جهة محسنة)** حسناً شديداً يورث تركه قبحاً وذماً، أو ضعيفاً بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك، أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والترك **(أو مقبحة)** قبحاً شديداً، بحيث

يعاقب على الفعل، أو ضعيفاً لا يوجب الحرج، بل ترك الأولوية (**فينقسم إلى الأقسام الخمسة المشهورة**) من الوجوب والندب والإباحة والتحريم والكراهة (**وإلى ما ليس كذلك**) أي لم يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة (**ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال: الإباحة تحصيلاً لحكمة الخلق دفعاً للعبث**) يعني لو لم يكن مباحاً فات فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثاً (**وربما يمنع الاستلزام**) أي استلزام عدم الإباحة فوات فائدة الخلق، لجواز أن تكون الفائدة الابتلاء بإيجاب الاجتناب (**والحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير**) وهو الخالق (**من غير إذنه وقد مر**) مع ما فيه (**ولا يرد عليهما أنه كيف يقال بالإباحة والحظر العقليين، وقد فرض أن لا حكم له**) أي للعقل (**فيه**) فالقول بهما مع هذا الفرض جمع بين المتنافيين، وذلك (**لأن الفرض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلاً**) أي في فعل فعل (**ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً**) لعلة شاملة لجملة الأفعال (**أقول يرد عليهما أنه يلزم**) حينئذٍ (**جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الأمر**) فإن فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز أن يكون الوجوب مثلاً، والآن أثبتم الإباحة أو الحظر (**ولا ينفع**) حينئذٍ (**الإجمال والتفصيل**) اللذان ذكرا في الجواب (**لأن اختلاف العلة لا يرفع التناقض**) وها هنا الإجمال في علة معرفة الحكم لا في محل الحكم (**فتأمل**) فإنه يمكن الجواب بأن هذا الحكم الإجمالي كالحكم الاجتهادي الخطأ، فيجب العمل به إلى أن تطلع شمس الحقيقة بتحقق البعثة، فلا يلزم جواز الاتصاف أصلاً، كذا في «الحاشية». ويمكن توجيه الجواب المشهور بأنهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل فعل، وتجويز أن يكون غير الإباحة والحظر حتى يلزم من إثباتهما ولو بالدليل الإجمالي اجتماع المتنافيين، بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل مخصوص مخصوص بكل فعل، فعمدوا إلى دليل إجمالي شامل لكل فعل فوجدوه حاكماً بالإباحة أو الحظر، فحينئذٍ لا تناقض فتدبر (**الثالث: التوقف**) في الحكم بشيء من الأحكام (**لأن ثمة حكماً معيناً من الخمسة، ولا يدرى أيها واقع**) فيتوقف (**أقول: هذا يقتضي الوقف في الخصوصية**) أي الحكم في مخصوص لمخصوص (**ولا ينافي**) ذلك (**الحكم**) إجمالاً (**في كل فعل فتدبر**) وهذا شيء عجاب، فإن المصنف أورد على الأولين بعدم كفاية الإجمال، والتفصيل في عدم المنافاة، وها هنا حكم بعدم المنافاة لأجل الإجمال والتفصيل، إلاّ أن يقال: المراد أن الوقف في الخصوص لا ينافي الحكم الإجمالي ولو على سبيل الخطأ في الاجتهاد، والأصوب في التقرير أن يقال: إن عدم كفاية الإجمال والتفصيل هناك، لأن أهل المذهبين الأولين حكموا بالإباحة أو التحريم مطلقاً، والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل، فاحتمل أن يكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى، فيكون الحكم بحسبها الوجوب، ويرد الشرع بحسبها أن ورد كما ورد في صوم آخر رمضان المبارك، فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة أو الإباحة، ولا ينفع الإجمال والتفصيل، وبهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقاً، والمقصود من الإيراد هنا أن المفروض إنما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل، ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقاً لما في نفس الأمر بالاستنباط على ضابطة كلية، لا أن يعلم حكم

واحد شامل للكل كما في المذهبين الأولين حتى يلزم الخلف فتدبر وأنصف.

تنبيه

(الحنفية قسموا الفعل) الحسن **(بالاستقراء إلى ما هو حسن لنفسه)** أي من غير واسطة في الثبوت، فإما **(لا يقبل)** حسنه **(السقوط)** لأجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار أمر آخر **(كالإيمان)** فإنه يقتضي حسنه لا بشرط زائد **(أو يقبل)** حسنه السقوط لأجل اقتضاء الحسن بشرط زائد ممكن الزوال **(كالصلاة)** وقد **(منعت في الأوقات المكروهة)** فسقط حسنها في هذه الأوقات وللمناقش أن يناقش بأنه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الأوقات، بل غلب القبح العارض، وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي، ولذا لو أدى الصلاة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح لأمر آخر لا لبطلان الحسن الذاتي، فالأولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض، فإن صلاتها قبيحة لذاتها، ولذا لم تجب عليها، فلم يجب القضاء، فإن قلت: فالإيمان أيضاً ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلاة؟ قلت: إنما سقط لعدم الإمكان لا للقبح وسقوط حسنه، والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف، والإيمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلاة، لأن الحائض مكلفة فافهم **(وإلى ما)** هو حسن **(لغيره)** بأن يكون هذا الغير واسطة في الثبوت، وهو إما **(ملحق بالأول)** أي بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لا في «العروض» فالحسن عارض للفعل بالذات **(وهو)** أي الملحق بالأول، إنما يكون **(فيما)** أي الغير الذي هو الواسطة **(لا اختيار للعبد فيه)** فحينئذٍ لا يكون هذا الغير فعلاً اختيارياً صالحاً لأن يتصف بالحسن، فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط **(كالزكاة والصوم والحج شرعت نظراً إلى الحاجة والنفس والبيت)** ولا اختيار للعبد فيه، ومع هذا فحاجة الفقير اقتضت أن يكون دفعها من الأغنياء من قليل فاضل مالهم حسناً وهو الزكاة، والنفس لما كانت طاغية اقتضت أن يكون قهرها بمنع شهواتها الثلاث حسناً وهو الصوم، والبيت اقتضت أن يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسناً، وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل لهذه الوسائط في العبادة **(أو غير ملحق)** بالأول لكون الغير واسطة في «العروض»، وهذا القسم منقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون هذا الغير يتأدى بأداء هذا الحسن **(كالجهاد والحد وصلاة الجنازة، فإنها)** في أنفسها تعذيب عباد الله تعالى كما في الأولين، أو التشبه بعبادة الجماد كالثالث، لكنها حسنت **(بواسطة)** هدم **(الكفر)** وإعلاء كلمة الله، وهو حسن بالذات، وبحسنه حسن تعذيب الكفار بالقتل والنهب، وبه يتأدى هدم الكفر وإعلاء الكلمة الإلهية **(و)** بواسطة **(المعصية)** أي الزجر عليها لينزجر الناس عنها، والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبحسنه حسن تعذيب العباد الفساق بإقامة الحدود، وهذا الزجر يتأدى بنفس إقامة الحدود **(و)** بواسطة تعظيم **(إسلام الميت)** فإن تعظيمه كان حسناً بنفسه، وبحسنه حسن هذا الصنع من الدعاء، وربما يورد أن تعذيب الكفار والقتال معهم لا قبح فيه، بل يجوز كونه حسناً بالذات، وأي

دليل على خلافه؟ نعم: مطلق التعذيب لا حسن فيه، لكنه غير الجهاد وكذا صلاة الجنازة ذكر لله تعالى وعبادة له مع الدعاء، فيجوز أن يكون حسنه بالذات، وليس شبيهاً بعبادة غير الله تعالى كما في «الحج»، نعم الكفر وإسلام الميت وسائط في الثبوت، كالبيت في الحج، هذا: والظاهر أن الجهاد لا يصلح أن يلحق بالأول، ألا ترى أن القتال معهم يسقط بأدنى شبهة، والحسن بالذات لا يسقط عن الذمة بالشبهات، بل يجب معها للاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه. وأما صلاة الجنازة فلما سقط بفعل البعض علمنا أن ليس المقصود إتعاب البدن بذكر الله، بل قضاء حاجة الميت، فيكون حسنها لأجله، وبهذا يخرج الجواب عن الجهاد أيضاً فتدبر وأنصف. والثاني: أن لا يتأدى هذا الغير بأداء هذا الحسن. كالسعي إلى الجمعة، فإنه حسن بحسن صلاة الجمعة، ولا تتأدى بالسعي فقط، وربما يمثل بالوضوء، فإنه حسن بحسن الصلاة لأجل كونه شرطاً، وفيه شائبة من الخفاء، فإن الوضوء بما هو طهارة حسن، وإن كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطة، ألا ترى أن الشرع ندب الدوام على الطهارة، والمندوب حسن، وليس ندبها لإقامة الصلاة، فإن من أوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الأوقات المكروهة فتدبر وليعلم أن جميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مأموراً به، ولا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر فالإيمان مع كونه حسناً في نفسه حسن لكونه مأموراً به، ولا تظنن أن هذا يؤول إلى مذهب الأشعري من أن الحسن يثبت بالأمر، فإنا نقول: إن أداء مأمور الله حسن في نفسه فإنه من قبيل شكر المنعم، وأداء هذه العبادات من أفراد أداء المأمور به، فيكون حسنه بحسنه، لا أن الشرع جعله حسناً وكان إتيانها وإتيان المنهيات في أنفسهما متساويين، وأعاذنا الله تعالى عن هذا القول **(وهكذا أقسام القبيح)** فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط، كقبح الشرك وسائر العقائد الباطلة والزنا أو يحتمل السقوط، كأكل الميتة سقط قبحه في «المخمصة»، وقبيح لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح، كصوم يوم العيد قبيح، لأجل كونه إعراضاً عن ضيافة الله تعالى، وبارتكاب الصوم يرتكب الإعراض، أو لا يتأدى، كالبيع وقت النداء قبيح، لإفضائه إلى فوات الجمعة، وأما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الثبوت مهدرة لم أر بيانه في كلام القوم، وإن كان فمثاله الغصب، فإنه إنما حرم لتعلق حق الغير، لكن هذه الواسطة مهدرة، فصار الغصب قبيحاً بالذات **(الأمر المطلق مجرداً عن القرينة هل للحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختار شمس الأئمة)** قال واقف أسرار الكتاب المبين قدس سره وأذاقنا الله تعالى ما أذاقه: إن هذه النسبة غلط، فإنه ليس في كلامه إلاّ أنه يدل على الحسن لنفسه وهو الأظهر، كيف وعدم القبول للسقوط في بعض المأمورات أقل القليل فلا يجعل متبادراً **(أو)** للحسن **(لغيره كما)** ذكر **(في البديع)** حكاية قول لا يدري قائله **(لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاءً فيثبت الأدنى)** الذي يكفي لدفع الضرورة، وأما كونه لنفسه فلا بد له من دليل زائد، هذا وفي الأسرار لا أعلم خلافاً في أن الأمر المطلق يدل على الحسن لنفسه، والله أعلم بحقيقة الحال.

الباب الثاني: في الحكم وهو عندنا، معشر أهل السنة **(خطاب الله المتعلق بفعل**

الغيوب، ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير أن الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الوضعي فقال: **(ثم خطاب الوضع أصناف، منها: الحكم على الوصف بالسببية)** أي بكونه سبباً لحكم **(وهي بالاستقراء وقتية)** إن كان السبب وقتاً **(كالدلوك)** أي الزوال **(لوجوب الصلاة)** لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] **(ومعنوية)** إن لم يكن وقتاً **(كالإسكار للتحريم)** لقوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام: «كل مسكر حرام» رواه مسلم **(ومنها: الحكم بكونه مانعاً إما للحكم)** فقط مع بقاء السبب على السببية **(كالأبوّة في القصاص)** فإنها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلماً **(أو للسبب، كالدين في الزكاة)** فإنه منع النصاب عن كونه سبباً، فإن أداءه حاجة أصلية، والنصاب صار مشغولاً، فلم يبق فاضلاً مغنياً حتى يكون مفضياً إلى جواب الإغناء، فقد اتضح الفرق بين هذا والأبوة، فإن الشرع جعل في باب الزكاة النصاب المغني سبباً، وأما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان، وإنما تخلف الحكم في البعض لمانع فافهم **(ومنها: الحكم بكونه شرطاً للحكم، كالقدرة على تسليم المبيع)** للبيع، أي صحته، وهي حكم **(أو للسبب كالطهارة)** شرطت **(في الصلاة، وسببها تعظيم الباري تعالى)** وقد شرطت الطهارة فيها لأجله، لأن التعظيم يفقد مع فقدان الطهارة **(هذا، والآن نشرع في مسائل الأحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب)** لما فيه من الشغب، وإن كان علم سابقاً في ضمن التقسيم **(وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقاً عقلياً)** كما عليه قائلو الحسن والقبيح العقليين **(أو)** استحقاقاً **(عادياً)** كما عليه الأشعرية، وزيد تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع، وقيل تاركه في جميع وقته بوجه ليدخل الموسع والكفائي ولا حاجة إليهما، ويكفي ما في المتن فتدبر، وما قيل إنه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لأنه غير مقدور، وإن أريد الكف عن الفعل للزم أن يكون التارك الغير الكاف لا يستحق العقاب، ففيه ما سيجيء أن عدم المقدور وإن كان في نفسه غير مقدور يوجب استحقاق العقاب، فإن قيل: فعلى هذا يلزم عدم صحة العفو قلنا: كلا **(والعفو)** لمستحق العقاب **(من الكرم)** فلا ينافي الاستحقاق والصلوح **(وقيل: ما أوعد بالعقاب على تركه، ولا يخرج العفو، لأن الخلف في الوعيد جائز)** فيجوز أن يوعد بالعقاب، ولا يأتي به فإن أهل العقول السليمة يعدونه فضلاً لا نقصاً، وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما **(دون الوعد)** فإن الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه **(وردّ)** هذا العذر **(بأن إيعاد الله تعالى خبر فهو صادق قطعاً)** لاستحالة الكذب هناك، واعتذر بأن كونه خبراً ممنوع بل هو إنشاء للتخويف، فلا بأس حينئذٍ في الخلف، ورده بقوله: **(وتجويز كونه إنشاءً للتخويف كما قيل)** في «حواشي ميرزاجان» وغيرها **(عدول عن الحقيقة بلا موجب)** يلجيء إلى العدول وهو غير جائز **(على أن مثله يجري في الوعد)** إذ يمكن أن يقال إنه لإنشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف **(فينسد باب المعاد)** هذا خلف **(أقول)** ثالثاً إنه **(لو تم)** تجويز الإنشائية **(لدل على بطلان العفو مطلقاً)** لأنه التجاوز عمن يستحق المؤاخذة، وعلى هذا ليس المؤاخذة موعودة **(والكلام)** كان **(في خروجه بعد تسليم وجوده)** وإذا لم يتم العذر بتجويز الخلف **(فلا بد أن يقال)** في العذر **(إن الإيعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو)** فلا خلف ولا

إيراد، ولك أن تقلب عليه، بأن التقييد عدول عن الحقيقة بلا موجب، ومثله يجري في الوعد أيضاً، فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازاً وقوعياً، فالحق أن الموجب للعدول متحقق، وهو ثبوت جواز العفو لأهل الكبائر الغير المشركين ثبوتاً قطعياً جلياً، مثل الشمس على نصف النهار، فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لغير الكفرة، فإما بالتقييد أو جعله لإنشاء التخويف، وأما الوعد فلا موجب فيه، فيبقى على الحقيقة، وما قال: فليس بشيء، لأن التخويف لا يكون إلاّ على فعل قبيح موجب استحقاق الذم، فالتجاوز عن مستحق الذم، والعقاب هو العفو، قيل في ترجيح الإضمار على التخويف بأن التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين، ونص الوعيد شامل لغيرهم، وليس في حقهم تخويف، ولا يصح في كلام واحد أن يكون تخويفاً في حق البعض وخبراً في حق الآخرين، ولا يبعد أن يجاب بأنه هناك تخويف في حق الكل، إلاّ أنه ربما يؤاخذ، فإن مؤاخذة المخوف جائزة، وربما يعفو، نعم الآيات والأحاديث المخصوصة بأهل الشرك لا تحمل على إنشاء التخويف لعدم الموجب هناك، ولذا وقع في كلام الشيخ الأكبر خليفة الله في الأرضين قدس سره أن لا وعيد حقيقة إلاّ النصوص الواردة في حق المشركين. (**مسألة: الواجب على الكفاية**) أي الواجب الذي من شأنه أن يثاب الآتون ولا يعاقب التاركون إذا أتى به البعض، وإن لم يأت أحد يعاقب الكل (**واجب على الكل أي كل واحد**) والمصنف جرى في هذا الكتاب على إطلاق الواجب بحيث يشمل الفرض أيضاً (**ويسقط بفعل البعض**) فإن قيل: سقوط الواجب من غير أدائه نسخ له؟ قال: (**ولا يلزم النسخ لأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب**) وهو ليس بنسخ وهي حصول المقصود من إيجابه بإتيان واحد، وتحقيقه أن المقصود من الإيجاب، قد يكون إتعاب المكلف بالاشتغال به، كما في «الأركان» الأربعة، وقد يكون المقصود شيئاً آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بحصوله، فإذا حصل المقصود لا يبقى الواجب واجباً كالجهاد، فإنه إنما وجب لإعلاء كلمة الله تعالى، فإذا أتى به البعض حصل الإعلاء وسقط الوجوب وهذا بمراحل من النسخ (**وقيل**) الواجب على الكفاية واجب (**على البعض**) المبهم، وهو مختار صاحب المحصول، وأما القول بأنه واجب على واحد معين عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر ممن يعتد به وبطلانه بين، فإنه يلزم أن لا يكون المكلف عالماً بما كلف به، ولا يصح من أحد نية أداء الواجب، والقول بأنه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشيء، كصلاة الجنازة، فإنها تجب على من شاهدها، شرح لقول الجمهور، فإنهم لا يقولون بوجوب صلاة الجنازة على كل أحد، كيف وهذا تكليف بما لا يطاق، وقد صرح صاحب «الهداية» أن سبب وجوب صلاة الجنازة شهودها، وقال صدر الشريعة في «شرح الوقاية»: تصير صلاة الجنازة فرضاً على جيرانه دون من هو بعيد، فإن أقام الأقربون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل، وإن بلغ الأبعد أن الأقرب ضيع حقه فعلى الأبعد أن يقوم بها، فإن ترك الكل فكل من بلغ إليه خبر موته آثم فافهم؛ لنا أوّلاً النصوص، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ [البقرة: ٢١٦] [يس: ٣٩]. وقوله عليه وآله وأصحابه، الصلاة والسلام: «طلب

هذا المقام أن صحة الجزئي الذي صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو إتيانه كما شرع، ولا شك أنه عقلي كما بينا، وصحة الكليات عبادة كانت أو معاملة، وأخذ الصحة بالمعنى الأعم المشهور، أو بالمعنى الأخص المختص بالمعاملات المصطلح منا فقط ليست إلاّ اعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتباً عليها الثواب، أو معاملة سبباً للملك أو زواله مطلوب الفسخ عند اشتمالها على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عزلها عنه، ولا شك في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع، وأشار إلى هذا، وأمر المصنف بالتأمل وقال: **(فتأمل)**.

الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل

مسألة

(لا يجوز التكليف بالممتنع) بالذات **(مطلقاً)** في ذاته لا بالنسبة إلى قدرة دون قدرة **(كالجمع بين الضدين، أو)** الممتنع بالذات صدوره **(من المكلف)** وإن كان ممكناً بالنسبة إلى قدرة الله تعالى، كخلق الجوهر من القدرة الحادثة **(وجوّز الأشعرية)** التكليف بالممتنع بالذات بالنحوين المذكورين **(واختلفوا في وقوعه)** فمنهم من قال إنه واقع، ومنهم من قال: لا، **(وأما الممتنع عادة)** هو الممكن في ذاته وبالنظر إلى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر من المكلف **(كحمل الجبل، فيجوز)** التكليف به عندنا **(عقلاً خلافاً للمعتزلة)** فإنهم لا يجوزونه عقلاً **(ولا يجوز)** عندنا **(شرعاً لقوله تعالى:** ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] **والإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع)** وإن كان هذا الذي لا يقع محالاً بالغير، وفي «شرح الشرح» بل على وقوعه أيضاً **(لنا لو صح)** التكليف بالممتنع **(لكان مطلوباً)** لأنه معنى التكليف **(والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب، وإلاّ)** أي وإن لم يتصور ذلك المطلوب **(لما طلب ذلك بل شيء آخر، وهذا ضروري)** فقد خرج لو جاز التكليف بالممتنع لكان متصوراً كما طلب أي من جهة الوقوع **(وتصور وقوع المحال من حيث إنه محال)** ومعلوم الاستحالة **(في الخارج باطل بالضرورة)** فجواز التكليف بالمحال باطل، فإن قلت: هذا استدلال في مقابلة الضرورة، إذ لا استحالة فيما إذا قال للمكلف: أوجد اجتماع النقيضين أو المحال، قال: **(وهذا)** الذي ذكرنا **(في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة، وأما)** التكليف **(الصوري)** الذي من غير طلب حقيقي **(بأن يتلفظ بصيغة الأمر ويقول: أوجد المحال أو ائت باجتماع النقيضين، فما هو إلاّ كقولك اجتماع النقيضين واقع)** فإن الإخبار به حقيقة غير صحيح وإن كان التلفظ به صحيحاً، كذا ها هنا الطلب حقيقة غير صحيح، وإن كان التلفظ بصيغة الأمر صحيحاً، ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل **(وإنما قيل)** في كلام أهل الحق **(بامتناعه لمدرك آخر)** دال عليه **(لو تم)** المدرك **(لتم)** امتناع هذا التلفظ والمدرك الآخر هو أن التلفظ بما لا يقصد معناه سفه أو هزل، وهو مستحيل على الله تعالى، وإن التكليف بالمحال نقص مستحيل عليه تعالى، وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي إلاّ أنه مختص بتكليف الله تعالى **(فتدبر، ولبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسلك أشرنا إلى اندفاعها إجمالاً**

والآن نفصل تفصيلاً ما فقال: **أوّلاً: إن تصور وجود المحال غير لازم)** للطلب والتكليف **(أقول)** في الجواب **(ذلك)** المنع **(مكابرة، إذ لا معنى للطلب إلاّ استدعاء حصوله)** واستدعاء الشيء لا يكون إلاّ بعد تصوره بالضرورة **(و)** قال **(ثانياً)** سلمنا ذلك لكنا نقول **(إن التصور بوجه ما كاف)** للطلب وهو غير محال **(أقول)** في الجواب **(علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة)** وبالذات **(إذ لا علم)** حقيقة **(إلاّ بالكنه، فكان المطلوب هو الوجه)** لأن المطلوب ما هو مستدعى والاستدعاء إنما تعلق بما هو معلوم **(وقد فرض أنه غيره كيف لا)** يكون غيره **(والمحال إنما هو ذو الوجه لا الوجه)** وقد أشار إلى جواب هذين الإشكالين في الدليل بقوله: والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب، وإلاّ لما طلب ذلك الشيء بل شيء آخر، وهذا ضروري ثم إن ما ذكره غير واف، فإنا لا نسلم أن علم الشيء بالوجه ليس علماً له أصلاً، كيف والعلم ما به يتميز الشيء عن أغياره والتميز حاصل، نعم: هو علم ضعيف حيث لا تدرك الحقيقة ولا تتميز عند الذهن حق التميز، لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الإدراك ممنوع، نعم: أصحاب الصورة يقولون: إن العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه، لأن الحاصل بالذات صورته، لكنا معشر أهل الحق لا نساعدهم على الصورة، بل العلم عندنا حالة إنجلائية أخرى، ولو تنزلنا قلنا على رأي أصحاب الصورة إن ذا الوجه في علم الشيء بالوجه وإن كان معلوماً بالعرض، لكن هذا العلم العرضي لم لا يكفي للتكليف، كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولاً مطلقاً، ثم هو ملتفت إليه بالذات، والالتفات الذاتي كاف البتة، هذا: فالصواب أن يجاب بأنه لا بد ها هنا من التصور كما طلب، أي واقعاً، وهذا النحو من التصور بالوجه كان أو بالكنه لا يتصور في المحال، إذ لا حقيقة له يصح اتصافها بالوقوع والوجوه عنوانات فرضية من غير معنون أصلاً **(و)** قال **(ثالثاً)** سلمنا ذلك، لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعاً، بل نقول **(إن تصور العقل ماهية المحال متصفة بالوجود)** في الواقع **(سواء اتصفت في الواقع)** وصدق العلم **(أم لا)** وكذب **(ليس بمحال)** بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل **(أقول)** في الجواب: إن أراد عدم استحالة التصور مع الغفلة عنها فلا يضر و**(لا كلام)** لنا **(مع الغفلة عن الاستحالة، بل المقصود أن المحال من حيث إنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده إيقاعاً في الخارج)** فإنه يرجع إلى تصوره موجوداً أو غير موجود **(فإن الكلام في الطلب الحقيقي)** وهو لا يكون إلاّ بتصور الإيقاع، وأشار إلى هذا الدفع في الدليل بقيد الحيثية في المحال **(و)** قال **(رابعاً إن في الأمر بالصلاة لم يتصورّها)** الآمر **(متصفة بالوجود في الواقع)** وإلاّ انقلب علمه جهلاً **(إذ لم توجد)** الصلاة **(بعد)** تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وحينئذٍ فقد صح الطلب من غير تصور وقوعه إيقاعاً في الخارج فانتقض مقدمة من دليلكم **(أقول)** في الجواب لا نسلم عدم تصورها إيقاعاً، بل **(تصورها)** الآمر **(على ما ستقع، لأن ماهيتها لا تنافي ثبوتها)** فلا استحالة في تصورها كذلك، وإن حرر النقض بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب إذ لم يتصور صلاته على ما ستقع، لأنه لا يقع منه شيء، بل الأولى أن يقول يتصور حقيقتها ويصفها بالإيقاع ثم يطلبها، ولا يلزم من هذا وقوعها، فإن العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه، وهذا لا يتصور في

الحال، إذ ليس حقيقة تتمثل وتوصف بالإيقاع، فإنه لا يصلح الاتصاف به، وأشار إلى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله: وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل، أي وتصور وقوع الممكن بما هو ممكن صحيح **(و)** قال **(خامساً: إن قولنا اجتماع النقيضين محال)** قضية موجبة **(يستلزم تصور المحال)** الموضوع **(مثبتاً)** فأمكن تصور المحال فانتقض قوله: وتصور وقوع المحال الخ **(أقول)** في الجواب **(الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما حققنا في السلم)** وتقريره أن المحال لا يتصور فلا يحكم عليه لا إيجاباً ولا سلباً، وأما أمثال هذه القضية فالعنوان فيها ممكن عام ليس محالاً فلا يحكم عليه بالاستحالة، لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحققه، فإن الانتفاء ثابت للعنوان، بمعنى أن موارد تحققه منتفية، وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في «شرحه» فاطلبه هناك، ولولا كون الفن غريباً لأشبعنا الكلام فيه، وإن شئت أن يظهر لك حقيقة الحال في أمثال هذه القضية، فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهدية على «شرح المواقف»، لكن اعلم ها هنا أن هذا غير واف فيما هو بصدده، فإن له أن يقول: لما كفى تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تحققه فليكف في طلب موارد تحققه تصور العنوان، وإن شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بإيقاعه في ضمن موارد التحقق، فالصواب في الجواب ما أشار إليه بقوله: **(على أنه فرق بين تصوره)** أي المحال **(إيقاعاً وبين تصوره مطلقاً)** فالأول محال لازم على تقدير التكليف به، لأنه طلب الإيقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني، فإنه ليس مستحيلاً، وهو اللازم في القضية المنقوض بها، إذ لا بد للحكم من تصور العنوان لا تصور إيقاعه **(فتدبر)** وأشار إلى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الخارج الأشعرية **(قالوا: أوّلاً: لو لم يصح)** التكليف بالمحال **(لما وقع وقد وقع، لأن العاصي مأمور)** والفعل منه محال كيف لا **(وقد علم تعالى أنه لا يقع)** منه الفعل، فالفعل منه خلاف العلم **(وخلاف علمه تعالى ممتنع)** فالفعل منه ممتنع **(وكذلك من علم)** الله تعالى **(بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه)** إذ المعلوم عدمه وخلاف المعلوم محال **(والجواب أنه)** لا يلزم منه الامتناع بالذات و **(لا يمتنع تصور الوقوع منه بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع)** ويجوز أن يكون الوقوع ممكناً غير واقع، والعلم لا يحيل شيئاً ولا يعطي الإمكان **(فإن العلم)** بإمكان المعلوم أو امتناعه **(تابع للمعلوم وليس سبباً له)** فإنه إن كان ممكناً في ذاته تعلق العلم به ممكناً، وإن كان ممتنعاً تعلق به ممتنعاً، كيف لا والإمكان لا يكون بالغير، لأن الكلام في الامتناع بالذات **(وما قيل إنه يلزوم من جواز الفعل)** مع تعلق العلم بالعدم **(جواز الجهل)** فإن الجائز إذ قد أمكن وقوعه، فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفاً له، وهو الجهل، فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه **(فممنوع)** لزومه **(فإن العلم حاكٍ عن الواقع المحقق)** لا عن الواقع الفرضي وجواز الوجود إنما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق، بل نقول: إمكان وقوع خلافه إنما يوجب إمكان تعلق العلم به من الأزل فلا إمكان للجهل **(وأيضاً يستدعي)** استدلال الأشعرية **(أن يكون كل تكليف تكليفاً بالمحال لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين)** من الفعل وعدمه **(وخلاف العلم محال، فهو إما واجب)** إن تعلق العلم بالفعل **(أو ممتنع)** إن تعلق بالعدم

(ولا شيء منهما بمقدور) فاستحالا من المكلف، ولزم كون كل تكليف تكليفاً بالمحال **(واعلم أن الأشعري ذهب إلى أن القدرة مع الفعل وأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، فألزموا عليه تكليف المحال)** أما من الأول فلأنه لما لم تكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير مقدور، ومستحيلاً بالنسبة إلى المكلف، وأما من الثاني فلأن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه **(بل)** الأشعرية **(التزموا)** التكليف بالمحال **(والحق أنه ليس بلازم)** والالتزام من غير لزوم **(أما)** عدم اللزوم **(من الأول فلأن القدرة إنما تجب في زمان الإيقاع)** أي إيقاع الفعل **(حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف)** فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال الإيقاع **(وأما)** عدم اللزوم **(من الثاني فلأن التكليف عنده)** أي الأشعري **(لا يتعلق إلاّ بالكسب)** كما هو عندنا أيضاً، وهو فعل مقدور للعبد **(لا بالإيجاد)** الذي هو غير مقدور له **(وفيه كلام)** عظيم **(في)** علم **(الكلام)** يطول الكلام بذكره، لكن ينبغي أن ينبه بأن الأشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور، فإن الكسب عنده أيضاً من الله تعالى، وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الأفعال فتأمل وأنصف **(و)** قالوا **(ثانياً: كلف)** الله **(أبا جهل بالإيمان، وهو التصديق بما جاء به النبي ﷺ)** كله **(ومنه)** أي بعض ما جاء به **(أنه لا يصدقه، فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه)** وهو محال، كيف لا **(وهو)** أي التصدق بعدم التصديق **(إنما يكون بانتفاء التصديق إذ لو كان)** التصديق **(لعلم)** التصديق وصدّق به فكيف يصدق بعدمه فإذن التصديق ملزوم لعدم التصديق وملزوم النقيض محال بالذات، فكلف أبو جهل بالمحال بالذات **(والجواب: أن لا تكليف)** لأبي جهل **(إلاّ بالتصديق في أحكام الشرع)** أنه من الله والإخبار بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك **(وعدم التصديق إخبار منه تعالى إليه)** صلاة الله عليه وآله وأصحابه، وأبو جهل غير مكلف بتصديق هذا الإخبار، فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة، كذا قالوا، فإن قلت: إن التصديق بالأخبار الشرعية أيضاً مستحيل منه لأنه خلاف خبره وخلافه محال، قال: **(ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم أو خبر)** فإنهما إنما يقتضيان أن يكون متعلقهما واقعاً لا كونه واجباً، وبهذا القدر تم الجواب، وزاد بعضهم لو علم أبو جهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف، لأنه لا فائدة حينئذٍ ولم يرتض به المصنف، وقال: **(وما قيل: لو علم)** أنه لا يصدقه **(لسقط منه التكليف ممنوع)** أي باطل **(فإن الإنسان لم يترك سدى)** بحال، فلا يسقط عنه التكليف أبداً، قال في «الحاشية» وكيف يسقط وإن علمه تعالى إذا لم يكن مانعاً من المقدورية فإخباره به، وعلم المكلف به أولى أن لا يكون مانعاً فتأمل، وفيه أنه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلاً بانتفاء القدرة، بل يقول: إن الفائدة الابتلاء أو الامتثال، ولا يبقى بعد علم المكلف بعدم الوقوع، وسيشير إليه المصنف في مباحث الباب الرابع، لكن الحق ما ذكره ها هنا **(قيل في الجواب: إنه مكلف بالتصديق بالجميع إجمالاً)** فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم التصديق إجمالاً **(والتصديق بعدم التصديق إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً)** لا إذا كان إجمالاً، فالتصديق الإجمالي ليس ملزوماً لعدم التصديق فلا استحالة **(أقول: التصديق بالجميع**

إجمالاً محال منه) فإن هذا الإجمال لا بد أن يكون منطبقاً على هذا التفصيل، وإلاّ لم يكن إجمالاً له، وإذا كان منطبقاً فالتصديق بالجميع محال **(لأنه يتحقق التصديق منه)** حينئذٍ **(و)** قد **(فرض أن لا تصديق منه)** لأنه قد فرض أنه تعلق بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق **(فتدبر)** ولا يتضح حق الوضوح، فإن المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الإجمالي، وها هنا أخذ هذا الاستلزام من غير بيان، والأوضح أن يقال: إن التكليف إنما هو بالتصديق المطابق للواقع، والتصديق الإجمالي بجميع ما جاء به لا يكون مطابقاً إلاّ إذا لم يوجد منه، أي من أبي جهل التصديق ولو إجمالاً، وإلاّ كان كاذباً، فالتصديق الإجمالي أيضاً ملزوم عدم التصديق ولو إجمالاً، وملزوم النقيض محال بالذات فافهم؛ وأيضاً يلزم على الجواب أن الإيمان التفصيلي يكون فرضاً عند الاستفصال، فيلزم الاستحالة قطعاً فتدبر.

مسألة

(الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية) ومشايخنا العراقيين **(خلافاً للحنفية)** البخاريين **(وقيل للمعتزلة)** أيضاً **(وقيل)** مكلف **(بالنهي فقط، وأما)** التكليف **(بالعقوبات والمعاملات فاتفاق)** بيننا وبينهم **(بعقد الذمة)** عقد الذمة إنما يقتضي أن تقام عليهم العقوبات، كما تقام علينا وتنفذ وتفسخ المعاملات، كما تنفذ وتفسخ عقودنا إلاّ ما استثنيت، ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المؤاخذة في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد، وإن ثبت فيطالب بالفرق بينها وبين العبادات، إلاّ أن يقال: إن التروك لها صحة من غير إيمان، بخلاف العبادات **(وفي التحرير ذلك)** أي عدم كون الكافر مكلفاً **(مذهب مشايخ سمرقند ومن عداهم)** من المشايخ **(متفقون على التكليف بها)** وفي كتب الشافعية حرر النزاع هكذا: إذا تمت شرائط وجوب الفعل وفقد شرطه الشرعي، هل يصح به التكليف؟ فعند الشافعية يصح، وعند الحنفية لا، وقالوا: نتكلم في جزئي من جزئياته، وهو تكليف الكافر، ولما لم يكن لهذا أثر في كتبنا وكان فاسداً في نفسه أيضاً فإنه لا يليق بحال من يدعي الإسلام أن يتفوّه بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف، فإنه يلزم أن لا يكون المحدث مكلفاً بالصلاة، وكذا الجنب، وأن لا يكون أحد مكلفاً بالحج إلاّ بعد الإحرام، ولا بالصلاة إلاّ بعد التحريمة، ولا بالصوم إلاّ بعد النية، ولا يلزم الاعتكاف بالنذر إلاّ بعد الشروع في الصوم، وكيف ساغ لهم أن ينسبوا مثل هذا القول الفظيع إلى هؤلاء الأكابر أولي الأيدي والأبصار، والعجب كل العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تقرير الخلاف، أراد المصنف أن يبين محل النزاع فقال: **(وإنما اختلفوا في أنه)** أي الفروع[1] **(في حق الأداء)** فرض عليهم **(كالاعتقاد)** المفروض عليهم **(أو)** أنه فرض في حق **(الاعتقاد فقط، فالعراقيون)** من مشايخنا قائلون **(بالأول)** أي مساواة الأداء للاعتقاد في الفرضية **(كالشافعية)** القائلين به **(فيعاقبون على تركهما)** أي يحكم هؤلاء بكونهم معاقبين لأجل

(١) قوله: **(أي الفروع)** كذا بالأصول، كتبه مصححه.

ترك الاعتقاد والفروع جميعاً **(والبخاريون)** من مشايخنا قائلون **(بالثاني، فعليه فقط)** أي فيحكمون بصيرورتهم معاقبين بترك الاعتقاد وبالفروع لا بترك أدائها، فقد بان أن هذه مسألة مبتدأة ليست جزئية لمسألة أخرى، وبان لك أيضاً أن الفائدة إنما تظهر في حق المعاقبة، فلو فرض الاتفاق في المؤاخذة الأخروية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يبقى الخلاف أصلاً بوجه من الوجوه، اللهم إلاّ في اللفظ؛ واعلم أن الكل اتفقوا على أن الكفرة الميتين على الكفر مخلدون في النار على حسب شدتهم في الكفر، يقعون في الدركات، فالمنافقون في الدرك الأسفل من النار، لكنهم اختلفوا في أن هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أو في مقابلة المعاصي أيضاً، فالبخاريون قالوا بالأول، والعراقيون بالثاني، ثم إن التكليف بالفروع إنما هو لتهذيب الأخلاق الحميدة وتكميل الإيمان والتقرب إلى الله تعالى ونيل الدرجات، والكافر لا يصلح لهذا كله، فلا يصلح للتكليف، فمثله عند البخاريين كمثل مريض لا يرجى تأثير الدواء فيه، فيعرض الطبيب عنه، فإعراض الله تعالى ليس تشريفاً لهم، بل لكمال إذلالهم، فاندفع ما قيل إن الكفر لا يصلح مرفهاً بإسقاط التكليف فافهم **(وليست)** المسألة **(محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه، وإنما)** المشايخ اللاحقون **(استنبطوها)** من الفروع الفقهية، فإنهم أخذوا من قول الإمام محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد والعياذ بالله لم يلزمه بعد الإسلام، فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات، ورد بأن التزام القربة قربة فتبطله الردة فلم يجب، فإن قلت: إن الالتزام كان في الإسلام ويبطل بالردة كونه قربة لا نفس الالتزام فيبقى أثره وهو الوجوب، قلت: الالتزام لم يكن موجباً إلاّ لأنه قربة لا غير لا سيما على رأينا، فإن العلة صيانة ما سلم قولاً كما مر، فإذا بطل بالردة كونه قربة بطل سبب الوجوب بما هو سبب، وللرد وجه آخر ذكره مطلع الأسرار الإلهية قدس سره أن الإسلام يجب ما قبله، فلم يبق بعد الإسلام عليه شيء فتأمل فيه، وها هنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين أنها تدل على أن مذهبهم ذلك، وهي كافر دخل مكة وأسلم ثم أحرم لا يلزمه دم، لأنه لا يجب عليه أن يدخل محرماً، ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه، لأنها ليست بواجبة عليه، ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا تلزمه الكفارة، والكتابية المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الأحكام بخلاف المسلمة، وقال في «الحاشية»: وفيه ما فيه، أما في الأولى فلأنه لا يلزم الدم، لأن الإسلام يجب جناية مجاوزة الميقات، وأما في الثانية فلأن المقصود أنه لا يجب أداؤها إذ لا فائدة فيه، وأما في الثالثة فلأن الإسلام يجب وجوب محافظة الإيمان، وأما الرابعة فإنما تتأتى إذا فرض انقطاع الحيض لأقل من عشرة، قال مطلع الأسرار الإلهية، لا وجه يظهر إلاّ عدم وجوب الغسل عليها، ويمكن أن يقال: إن علة وجوب الطهارة عندنا تمكن أداء الصلاة، ولما لم يكن الأداء منها ميسراً أصلاً لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب، فتأمل فيه **(للنافي أوّلاً لو صح)** تكليفهم بالفروع **(لصحت منه)** إذا أدى **(لموافقة الأمر، واللازم باطل اتفاقاً، قلنا: منقوض بالجنب)** فإنه لو كانت الصلاة واجبة عليه لصحت منه واللازم باطل **(والحل أنها)** أي العبادات تصح مقارنات **(بالشرط)** الذي هو

الإيمان **(كالمحدث)** تصح منه الصلاة إذا وجدت الطهارة، والجواب: أنها لا تصح منه أبداً، لأنه بعد الإيمان لم يبق في ذمته شيء، فأي شيء يؤدي بخلاف الجنب والمحدث، فتأمل فيه **(وثانياً)** لو وجب الفروع عليه **(لأمكن الامتثال و)** هو باطل، إذ **(في الكفر لا يمكن)** لأن العبادة بدون الإيمان لا تصح **(وبعده لا طلب)** فلا امتثال **(قلنا)** الامتثال **(ممكن حين الكفر)** فإنه ليس بضروري للكافر، فيمكن ارتفاعه من زمانه **(وإن لم يمكن بشرط الكفر والضرورة الشرطية)** بعدم صحة الامتثال **(لا تنافي الإمكان الذاتي، وينقض بالإيمان)** فإنه لا يمكن الامتثال حين الكفر، وإلاّ لزم النقيضان، ولا حين الإيمان لأنه لا طلب فيه فتدبر، وفيه أن الفرق بين، ففي التكليف بالإيمان التكليف حال الكفر بأن يحصل الإيمان زمان حصوله بهذا التحصيل، ولا يتصور ها هنا، أي حال الكفر، بأن يفعل العبادات زمان الكفر لبطلانه، وحدوث الإيمان، لأنه لا يبقى التكليف حينئذٍ، وكذا مع بقاء الكفر، والحاصل، أن الامتثال لا يمكن لا حال الكفر معه، ولا حال الكفر بإحداث الإيمان، ولا في زمان الإيمان، إذ لم يبق التكليف في الأخيرين وفقد الشرط في الأول، فتأمل **(وثالثاً)** لو كان الكافر مكلفاً **(لوجب القضاء)** لبقاء الوجوب لعدم تفريغ الذمة **(ولا يجب اتفاقاً، قلنا: الملازمة ممنوعة، فإن الإسلام يجب)** أي يهدم **(ما قبله)** من الذنوب والجنايات **(فهو كأنه قضاء عن الكل، أو)** قلنا **(إنه)** أي القضاء **(بأمر جديد)** ولم يوجد، فإن قلت: نصوص القضاء عامة للمؤمن والكافر قلت: قد ثبت من ضروريات الدين أن الإسلام يهدم ما كان قبله، فهي مخصوصة، ومن ها هنا ظهر أن قوله أو بأمر جديد غير محرر **(وللمثبت الآيات)** أي ظواهرها، منها قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّآ أَصْحَٰبَ ٱلْيَمِينِ ﴿٣٩﴾ فِى جَنَّٰتٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٤٠﴾ عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٤١﴾ مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [المدثر: ٣٨ ـ ٤٣] أي لم نؤد **(الزكاة)** فعلم أن ترك الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم مكلفون به، وفيه أن هذا تأويل بعيد، فإن الآية مكية والزكاة إنما فرضت بالمدينة، وما سواها من الإطعام مندوب، فكيف ينتهض سبباً لسلوك النار، بل سبب سلوكهم كونهم كافرين، وبينوا كفرهم بالكناية، أي ذكر لوازمه وأماراته، والمعنى والله أعلم: ما تسألون عن سبب سلوكنا النار مع أنه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلاة والإطعام، بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين إلاّ أن يثبت وجوب صدقة ما سوى الزكاة قبل الهجرة، فحينئذٍ يكون لهذا الاستدلال وجه، ومن ها هنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ فإن هذه الآية أيضاً مكية، بل المعنى: وويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر، ومنها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] ولفظ الناس عام للكفار والمؤمنين، فالكل مأمورون بالعبادة، ومنها الفروع أيضاً، كذا قالوا: وقد روي عن الإمام الهمام في «الوصايا»: الناس على ثلاثة أنواع، الكافر المجاهر، والكافر المنافق، والمؤمن، وكذا العبادة ثلاثة أيضاً: الإقرار والإخلاص والعمل، فالأول مأمور بالإقرار، والثاني بالإخلاص، والثالث بالأعمال الفرعية وهذا التوزيع هو المراد بهذه الآية، وحينئذٍ لا دليل أصلاً فتدبر، ومنها قوله

تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن، فوجب الحج على الكفار أيضاً **(والتأويل في الكل بعيد)** لا بعد فيما ذكرنا من التأويلين، وأما الثالث: فيؤوّلون بالتخصيص إن ظهر مخصص لا بعد وإلاّ فكما قال، هذا والله أعلم.

مسألة

(لا تكليف إلاّ بالفعل خلافاً لكثير من المعتزلة) القائلين بتعلقه بالعدم أيضاً **(وهو)** أي الفعل **(في النهي كف النفس)** ولما كان النزاع يرجع إلى أن العدم هل يصلح لتعلق التكليف به أم لا، وكان مبناه أن العدم مقدور أم لا، أراد أن يبين هذا المعنى لتنكشف المسألة انكشافاً تاماً فقال **(لا نزاع)** لأحد **(في عدم الفعل بعدم المشيئة، فإن علة العدم عدم علة الوجود)** والمشيئة من علل الوجود، ولكن لا يصلح هذا العدم مناطاً للتكليف والثواب **(بل)** النزاع **(في عدم الفعل للمشيئة)** المتعلقة به، هل عدم في الواقع بهذه الصفة أم لا **(وهو)** أي هذا العدم **(الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب عليه الثواب)** لو تحقق **(فنحن نقول: لا تتعلق به)** أي العدم **(المشيئة بالذات)** فليس العدم الناشىء عن المشيئة متحققاً في الواقع **(لأنها)** أي المشيئة **(تقتضي الشيئية)** وهو ظاهر **(والعدم من حيث هو هو لا شيء محض)** فلا تتعلق المشيئة به **(فلا سبيل إليه)** أي العدم **(إلاّ بتعلقها)** أي المشيئة **(بما هو وسيلة إليه، وهو الكف عنه والعزم على الترك)** فالخير بالذات في حق المكلف المانع عن توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه، لكن لما كان الكف وسيلة إلى إبقائه أمر المكلف به، ومن ها هنا اندفع أنه لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد مرتباً على عدمه لا على فعل الحرام، إذ ليس في النهي إلاّ مطلوب واحد، وقد قلتم إنه الكف، وذلك لأن الشرية كانت بالذات في الحرام، وهو الموجب للعقاب في الآخرة بالنار وفي الدنيا بإقامة الحد، فالخير بالذات عدمه، وإنما طلب الكف لأنه وسيلة إليه ومانع عنه **(وهو)** أي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورة **(معنى مقدورية العدم و)** هو أيضاً معنى **(أن أثرها)** أي القدرة **(الاستمرار)** فإن باستمرار الوسيلة يستمر العدم **(وإلاّ)** أي وإن لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح، لأن العدم من الأزل بانتفاء علة الوجود **(فالعدم أصلي، واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة)** إذ ما تحقق بعلة لا يتحقق بأخرى، فاندفع ما أورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بأن العدم أزلي وثابت قبل القدرة، فلا يكون أثراً لها، فإنه يجوز أن يكون استمراره وبقاؤه أثراً للقدرة، وجه الدفع ظاهر، فإن البقاء إنما يكون ببقاء العلة، فبقاء العدم إنما يكون ببقاء عدم علة الوجود، فلا دخل للقدرة فيه فتعرّف **(ولهذا)** أي لأجل أن العدم لا يكون إلاّ بانتفاء مشيئة الوجود، والمشيئة إنما تتعلق بالكف **(عرفوها بإن شاء فعل وإن شاء ترك)** ففرّعوا الترك الذي هو الفعل على المشيئة **(دون)** أن يقولوا **(إن شاء لم يفعل)** فلم يفرعوا العدم على المشيئة **(أو)** عرفوا بإن شاء فعل **(وإن لم يشأ لم يفعل)** ففرعوا العدم على عدم المشيئة، هذا **(قيل)** إذا كان الكف واجباً ومكلفاً به **(فحين الغفلة)** عن المنهي عنه **(يلزم ترك الواجب وهو الكف، فيعاقب)** مراراً بترك هذا الواجب

(قلنا: لا تكليف للغافل) فحين الغفلة غير مكلف به، فلا وجوب، فلا عقاب **(وبعد الشعور يجب العزم وإلاّ يعاقب)** على تركه **(بناء على عدم المقدور)** الواجب، وفيه أنه يلزم أن يكون الرجل الشاعر للزنا إذا لم يكف عنه ولم يفعل عاصياً، والإنصاف الديني يحكم بخلافه، إلاّ أن يلتزم ويقال: هذا العصيان مرفوع، كما في «الخبر الصحيح» أن الهم بالسيئة لا يكتب، والحق أن الجواب المذكور تنزلي، والحق في الجواب أن الكف إنما وجب لحصول حكمة عدم المنهي وحين الغفلة إذ قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب، هذا **(والحاصل)** أي حاصل البحث **(أن الامتثال)** الذي يترتب عليه الثواب **(لا يكون إلاّ بالمقدور)** أي بالفعل المقدور **(وهو الفعل في الأمر والكف في النهي، وأما عدم الامتثال)** الموجب للعصيان **(فيكون)** تارة **(بعدم المقدور كما في ترك الواجب)** فإن عدم المقدور يستمر لعدم تعلق القدرة، وقد كان قادراً على تعليقها، فيكون مقصراً **(و)** يكون عدم الامتثال تارة **(بفعل المقدور)** أيضاً إذا كان المقدور شراً وعدمه خيراً **(كما في فعل الحرام)** وذلك لأنه كسب بالقدرة شراً فيكون مقصراً **(وأما العدم المقدور بالذات)** الذي يترتب عليه العقاب **(فلعدمه)** أي لكونه معدوماً غير متحقق **(لا دخل له في شيء)** من الثواب والعقاب، وإذا تمهد هذا **(فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدوراً لم يترتب الإثم في ترك الواجب إلاّ بالكف عنه)** والتالي باطل والملازمة لأن المؤاخذة بما ليس في قدرته باطل، وأشار إلى وجه الدفع بقوله: **(لأن الملازمة ممنوعة فإن الإثم قد يكون بعدم المقدور)** إذا كان واجباً، وفي ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور **(وإن لم يكن العدم)** في نفسه **(مقدوراً)** المعتزلة **(قالوا: من دعي إلى زنا فلم يفعل يمدح)** على عدم الفعل بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات: ٤٠ - ٤١] **(من غير أن يخطر)** بباله **(فعل الضد)** حتى ينسب المدح إليه **(قلنا: ممنوع)** أنه يمدح على عدم الفعل **(بل)** يمدح **(للكف عنه هذا)** وهو ظاهر.

مسألة

(نسب إلى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل) وفيه إشارة إلى أن هذا لم يثبت عنه نصاً، ولعلهم أخذوا من قوله: القدرة مع الفعل، لأن الشرط مع المشروط، وفيه ما فيه **(وهو)** أي هذا القول المنسوب إليه **(غلط بالضرورة، كيف لا)** يكون غلطاً **(و)** حينئذٍ **(يلزم نفي تكليف الكافر بالإيمان)** إذ الإيمان لم يوجد وقبله لا تكليف، بل لا يكون العاصي مكلفاً أصلاً، ولا سخافة فوق هذا **(و)** يلزم أيضاً **(نفي الامتثال، فإنه)** الإتيان كما كلف، وهو إنما يكون **(باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف)** ولا يعلم التكليف أبداً قبل الفعل، وأيضاً لا تصح نية أداء الواجب، فإن وجوبه لم يعلم بعد **(ومع ذلك)** الفساد **(قد تبعه جماعة، منهم صاحب المنهاج، ولله در الإمام حيث قال:)** هذا **(مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه)** أن يقول: هذا مذهبي **(و)** قال **(في الأحكام)** في «تقرير النزاع»، **(التكليف ثابت قبله)** أي الفعل البتة لا ينكره الأشعري **(ومنقطع)** بعده أيضاً البتة **(اتفاقاً و)** إنما النزاع في بقائه حال الفعل **(هل هو باق حال حدوثه؟ قال به**

الأشعري) وأبطل بأنه تكليف بإيجاد الموجود، ورد بأن إيجاد الموجود بهذا الإيجاد غير ممتنع، والمصنف قرر بنمط آخر وقال: **(وهو باطل، لأنه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب، وهو)** أي طلب الموجود باطل بالضرورة **(كما ترى)** وقد يؤوّل بأن المراد بالتكليف إيقاع المكلف في الكلفة، ولا شك في بقائه، وحينئذٍ لا يرد شيء، والقول بأنه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة غير تام، فإن اشتغال الذمة بالأمر المتحقق مما لا يعقل فافهم **(وما يقال)** لتصحيحه **(إن التكليف متعلق بالمجموع)** من الفعل من حيث المجموع **(وهو يحدث شيئاً فشيئاً)** على التدريج **(فيلزم مقارنته بالحدوث)** ولا يلزم طلب الموجود، لأنه إنما يوجد إذا وجد الجزء الأخير **(فمع أنه لا يتم في الآنيات)** إذ ليس حدوثها شيئاً فشيئاً **(فاسد، لأن الفعل إذا كان ممتداً كان الطلب المتعلق به محللاً إلى الأجزاء)** حسب أجزاء الفعل، وكل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب **(فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب)** المتعلق به وهذا ظاهر، فإن قلت: المطلوب بالذات ليس إلاّ المجموع بما هو المجموع، وإن كان الطلب المتعلق به ذا أجزاء بالعرض، والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخصم، قلت: إن طلب المجموع بما هو مجموع موجود قبل حدوثه، فإن حدوثه ليس في أول الأجزاء، إذ لم يوجد بعض أجزائه بعد، وكذا طلب كل جزء قبله، فلا معية أصلاً فتأمل، وتشكر الأشعرية **(قالوا: الفعل مقدور حينئذٍ)** أي حين وجوده **(لأنه أثر القدرة)** وأثرها مقدور، وإذا كان مقدوراً **(فيصح التكليف به)** في هذا الحين **(إذ لا مانع)** من التكليف **(إلاّ عدم القدرة، وقد انتفى)** أيضاً **(قلنا: لا نسلم أنه أثرها فإنه لا تأثير للقدرة عندكم)** أصلاً، لا في الكسب ولا في الإيجاد، ولما كان هذا الجواب جدلياً وفاسداً أيضاً لأنه أراد بأثر القدرة ما تعلقت به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتف به، وأجاب بعد تسليمه وقال **(ولو سلم)** أنه أثر القدرة كما هو مذهبنا، إذ لها دخل وتأثير في الكسب **(فلا نسلم أنه يستلزم المقدورية، فإنه يجب)** الفعل **(بالاختيار، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد)** والواجب لا يكون مقدوراً، ولما كان هذا أيضاً فاسداً لا لأنهم يجوزون الوجود من غير وجوب، وترجيح المختار أحد المتساويين، ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستنداً إلى الباريء عز وجل، فإنك قد عرفت أن الوجود من غير وجوب باطل، وكذا الترجيح من غير رجحان، وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا، بل يصح مع القول بالوجوب كما أشرنا سابقاً، بل لأن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، وعدم المقدورية كما بينا سابقاً لم يكتف بهذا الجواب أيضاً، وأجاب بوجه آخر وقال: **(ولو سلم)** أن أثر القدرة مقدور **(فلا نسلم أن لا مانع إلاّ ذلك، بل لزوم طلب الموجود)** أيضاً مانع.

مسألة

(القدرة شرط التكليف اتفاقاً) بين أهل السنة القامعين للبدعة، وأكثر أهل الأهواء أيضاً يوافقنا، وإن خالفونا في كيفية تأثير القدرة **(لكن)** هذه القدرة موجودة **(قبل الفعل عندنا)** معشر

الماتريدية **(وعند المعتزلة و)** موجودة **(معه)** لا قبله **(عند الأشعرية، لنا أوّلاً: أنها شرط الفعل اختياراً، وهو قبل المشروط تدبر)** فإنه لقائل أن يقول: إن تقدم الشرط على المشروط إنما هو تقدم بالطبع، ولا يجب بحسب الزمان، وكان الكلام فيه، وفيه غلط باشتراك الاسم، ولعل هذا مشي على ما قاله المتكلمون إن وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية، وأن المراد يجب تأخره صريحاً عن إرادة المريد، ولذا امتنعوا من أن يكون معلول المختار قديماً **(و)** لنا **(ثانياً: لو كانت)** القدرة **(معه لزم عدم كون الكافر مكلفاً بالإيمان قبله، لأنه غير مقدور له في تلك الحالة)** ولا تكليف بغير المقدور، ولا تصغ إلى قول من يرى تكليف المحال واقعاً **(وأجيب)** من قبل الأشعرية **(شرط التكليف عندنا أن يكون هو)** أي الفعل نفسه **(متعلق القدرة أو)** يكون **(ضده)** متعلقاً لها، وها هنا الإيمان، وإن كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدوره البتة، فيصح التكليف **(كذا في المواقف)** فإن قلت: فعلى هذا يكون تكليف العاجز واقعاً عندهم قاطبة، فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما مر، قلت: ما سبق هو ما كان المكلف عاجزاً عنه وعن ضده، فلا تنافي، فافهم **(أقول:)** الإيمان مقدور للكافر البتة، إذ **(ليس كخلق الجوهر اتفاقاً)** فيما بيننا وبينهم، فإنه يستحيل أن يعطي قدرة خلقه **(بل الكافر عندنا كالساكن)** القادر على الحركة **(وعندهم كالمقيد)** الغير القادر عليها **(لا بل عندنا كالمقيد)** إذ المقيد قادر بالفعل على الحركة، لكن للمانع لا يتحرك، كذلك الكافر قادر على الإيمان، لكن رسوخ العقائد الباطلة منعته عن صرف القدرة إليه **(وعندهم كالزمن)** فإنه غير قادر على الحركة أصلاً **(والتفرقة)** بين إيمان الكافر وحركة الزمن **(ضرورية، وإنكارهم مكابرة)** اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها أو يخلق الله تعالى عندها تسمى استطاعة، وهي مع الفعل البتة، كما روي عن الإمام الهمام في «الوصايا»: ولعل مراد الأشعري هذا، وأما إنكار القدرة رأساً فالأشعري أجل من أن يتفوّه به فضلاً عن أن يتخذه مذهباً، لكن لما جاء التابعون ولم يتعمقوا في مراده، فهموا أن القدرة لا تكون قبل الفعل، ونقلوا هكذا واشتهر فيما بينهم، وقد صرح الإمام فخر الدين الرازي الذي من متبعيه بهذا أيضاً والله أعلم بحال عباده. الأشعرية **(قالوا: أوّلاً أنها متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب، ووجود المتعلق)** بهذا النحو من التعلق **(بدون المتعلق محال)** وهذا الدليل أيضاً يرشدك إلى أنه أراد بها الاستطاعة المذكورة **(قلنا)** أولاً **(منقوض بقدرة الباري)** عز وجل، فإن الدليل جار فيها مع أنها ليست مع المقدور **(وإلاّ لزم قدم العالم)** وثانياً: لا نسلم أنها متعلقة **(بل)** القدرة **(صفة لها صلاحية التعلق)** فلا تستدعي وجود المقدور **(و)** قالوا **(ثانياً: إنها عرض، وهو لا يبقى زمانين، فلو تقدمت)** على الفعل **(لعدمت)** عنده **(فلم تتعلق)** بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة **(قلنا)** لا نسلم أن العرض لا يبقى زمانين ولم يقم عليه دليل و**(لو سلم عدم البقاء فالشرط)** في التكليف **(الطبيعة الكلية)** لها **(التي تبقى بتوارد الأمثال)** وهي المتقدمة على الفعل لا جزئي معين منها **(و)** قالوا **(ثالثاً: لا يمكن الفعل قبله)** أي قبل نفسه **(فلا يكون مقدوراً قبله)** فإذن ليس القدرة قبل الفعل **(وهو)** فاسد **(كما ترى)** لأنه منقوض بقدرة

الباري عز وجل، وأيضاً وصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات، وأما ثبوت إمكان وجودها في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل، بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر.

فرع

(القدرة) الواحدة **(تتعلق بالأمور المتضادة خلافاً لهم)** فإنهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالأمور المتضادة **(مطلقاً لا معاً)** يكون نسبتها إلى الضدين على السواء **(ولا بدلاً)** في زمانين، بل قدرة هذا الضد غير قدرة الضد الآخر.

مسألة

(قسم الحنفية القدرة المشروطة) في التكليف **(إلى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الأسباب، وهو تفسير باللازم)** فإن القدرة حقيقة صفة بها إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذه الصفة ملزومة لسلامة الآلات، فإن عديم الرجل لا يقدر على القيام **(وإلى ميسرة فاضلة عليها فضلاً منه تعالى باليسر)** وهي صفة بها قدر الإنسان على الفعل مع يسر، فلا بد هناك من صحة أسباب اليسر أيضاً **(و)** القدرة **(الأولى)** شرط في أداء كل واجب، لكن **(إن كان الفعل بها مع العزم غالباً)** وقوعاً **(فالواجب)** على القادر **(الأداء)** أي أداء الفعل الواجب المشروط بهذه القدرة فقط **(عيناً)** لا لأجل وجوب القضاء **(فإن فات)** الواجب منه **(بلا تقصير لم يأثم ووجب القضاء إن كان له خلف، وإلاّ)** يكن له خلف كالعيد **(فلا قضاء)** لعدمه **(ولا إثم)** لعدم التقصير **(وإن قصر)** وفوّت الواجب **(أثم مطلقاً)** سواء كان له خلف ووجب القضاء أولا **(وإن لم يكن)** الفعل بها مع العزم **(غالباً)** وقوعاً **(وجب الأداء)** لا بعينه بل **(ليترتب)** عليه **(القضاء كالأهلية في الجزء الأخير من الوقت)** بحيث لا يسع الواجب **(خلافاً لزفر)** فإنه يقول: لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء **(لاعتباره قدر ما يحتمله)** الأداء حتى يعد المكلف قادراً عادة، كيف لا وأي فرق بين الأداء في هذا الجزء وبين حمل الجبل، فإنهما لا يتصوران منه بالقدرة الموجودة، وكلاهما ممكنان بالمتوهمة **(و)** قال **(في «التحرير»)** وإنما يجب عليه **(لأنه لا قطع بالأخير)** أي بكونه أخيراً **(لإمكان الامتداد)** بإيقاف الله تعالى الشمس، كما حكي عن يوشع على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غزا الجبابرة يوم الجمعة وكادت الشمس تغرب فقال للشمس: قفي حتى لا تدخل ليلة السبت، فلما فرغ عن القتال واستأصلهم غربت، وعن سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين كادت صلاة العصر تفوته **(أقول يلزم)** عليه **(أن لا يقطع بالتضييق)** لقيام احتمال الامتداد **(وقد يقطع)** وفيه أنه يلتزم عدم القطع وأي دليل على امتناعه **(و)** يلزم **(أيضاً الامتداد إما بازدياد الأجزاء فيتسع)** الوقت حينئذٍ **(ولا نزاع فيه)** بل في التضييق **(أو بالمد والبسط)** أي بامتداد الجزء الأخير وانبساطه **(فيلزم بطلان القول بالجزء)** لأنه قد امتد وانقسم، وفيه أن له أن يختار الشق الأول ويقول: إن المظنون أخيراً يمكن أن لا يبقى أخيراً لاحتمال امتداد وقته المقدر شرعاً بازدياد الأجزاء فيه، كتخلل زمان الوقوف للشمس في زمان الحركة

من بلوغ الظل مثلين إلى الغروب، وأما قوله: ولا نزاع فيه، فممنوع، فإن الكلام في المضيق ظناً **(و)** يلزم أيضاً **(المناط)** ها هنا **(الأخير الواقعي لا الأخير العلمي)** فإن النزاع إنما وقع في أن الاهل في الجزء الأخير الذي لا يسع الصلاة في الواقع، هل يجب عليه شيء؟ وأما إن ظهر الامتداد بإيقاف الشمس فحينئذٍ يتسع الوقت ويجب الأداء عيناً بالاتفاق، وفيه: أن المقصود لا يقطع في المضيق الواقعي بالتضييق، لاحتمال الامتداد بالإيقاف فصارت القدرة على الفعل فيه متوهمة، وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه القضاء، وكلام الإمام فخر الإسلام صريح فيما قلنا: لأنا نحتاج إلى سبب الوجوب، وذلك جزء من الوقت، ونحتاج لوجوب الأداء إلى احتمال القدرة لا إلى تحقق القدرة وجوداً، لأن ذلك شرط حقيقة الأداء، فأما سابقاً عليه فلا، لأنها لا تسبق الفعل، لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الأصل مشروعاً، ثم العجز الحالي دليل النقل إلى البدل المشروع عند فوات الأصل، وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه **(فالأولى أن يقال: لا قطع بانقضاء الأخير لاحتمال البقاء)** فإن قلت: لا ينفع البقاء إذ لا تحصل الصلاة مع امتدادها في مثل هذا الصغير أجاب بقوله: **(وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع)** مستنداً بأن مراتب السرعة غير واقفة عند حد، وفيه نظر، أما أوّلاً: فلأنه يلزم إن أراد بالبقاء بقاء ذلك الجزء بعينه فحينئذٍ يلزم صحة البقاء على جزء الزمان، وهو بديهي الاستحالة، وإن أراد بقاء الوقت بازدياد الأجزاء فيرد عليه ما أورد على «التحرير»، وأما ثانياً: فلأن انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذي لا يتجزأ، فإنه يلزم حينئذٍ الانقسام، نعم يصح على رأي الاتصال، لأن السرعة غير واقفة عند حد على رأيهم، وأما ثالثاً: فلأن المحذور باق إذ لا يبقى القطع بالتضييق، على هذا أجاب في «الحاشية»، بأن العلم بالتضييق موقوف على العلم بوجوده لا العلم بانقضائه، فتأمل، وهو غير وافٍ لأن حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أدائه، والقطع به لا يكون إلا بعد الانقضاء ضرورة فإن قبله احتمال الفضل **(وهذا كله جدل)** فإنه لا يلزم من البياتين الإمكان العادي الذي بالنظر إلى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعاً **(والحق)** في «تقرير الكلام» **(القول بترتب القضاء إما على نفس الوجوب كما في النائم)** وهو إنما يكون بالسبب، وقد وجد وهو الجزء الأخير أو رد أن الجزء الأخير لا يصلح للأداء، فلا بد في السبب من المجامعة، ولا أقل من إمكانها، وبأنه يشكل حينئذٍ اتحاد سببي الأداء والقضاء وأجاب مطلع الأسرار الإلهية عن الأول بأن المجامعة بين السبب والمسبب غير واجب، كيف وشهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع أنه لا إمكان للمجامعة، وعن الثاني أنه قد سبق في مسألة اتحاد السببين أن نفس الوجوب للأداء الثابت في الذمة هو وجوب القضاء، وقد مر منا تحقيق ينفعك، لكن بقي ها هنا كلام عويص هو أن إفضاء السبب إلى وجوب الشيء في الذمة وإن كان جبرياً لكن لا يكون إلاّ إلى ما يكون صالحاً للوجوب، وقد مر أن المحال العادي لا يصلح للوجوب سمعاً، وأن فائدة الوجوب صحة الأداء، وهذا غير ممكن، فإن الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم، فإن الأداء بزوال

النوم ممكن في العادة، كما لا يخفى هذا والله أعلم بأحكامه **(أو)** يترتب **(على وجوب جزء من الأداء كما في النفل إذا أفسد)** لأنه إنما وجب قضاؤه صيانة لما وجب عليه حفظه، وهو الجزء المؤدى، فكذا ها هنا لما وجب الجزء من الواجب الذي يسعه الوقت الأخير بإدراكه وجب قضاء الكل صيانة إلاّ أن وجوب الجزء هناك بالشروع وها هنا قبله، وهذا أيضاً غير واف، لأن الشرع إنما أمرنا بالصلاة في هذه الأوقات لا بأجزائها استقلالاً بل في ضمن الكل، فإذا لم يكن الكل ممكناً في العادة فات شرط وجوبه، فلم يجب أداء أجزائه التي يسعها الوقت الأخير، بخلاف النفل المفسد، فإن الشروع محقق ووقع ما أدى قربة فيجب صيانته بالإتمام. هذا: فقد بان أن الأشبه قول الإمام زفر رحمه الله تعالى، لكن الاحتياط في «المختار» **(فتدبر)** وأنصف **(وأما)** القدرة **(الثانية)** فشرط لوجوب بعض الواجبات **(فيتقيد بها الوجوب)** أي وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة بخلاف الممكنة، إذ بفواتها لا يسقط الواجب عن الذمة، فإن فعل سقط الإثم، وإن لم يقدر أصلاً بقي الذمة مشغولة به ويؤاخذ في الآخرة، ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة، فإنها قدرة ممكنة، وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال، فإن النصاب فيها قدرة ممكنة، إذ لا إغناء إلاّ من الغنى، كذا قالوا **(كالزكاة)** فإنها واجبة بالقدرة الميسرة **(فإنه شيء قليل من كثير)** لأنه خمسة من مائتين فهذا يسر **(مرة بعد الحول)** وهذا يسر آخر **(ولهذا)** أي لكون وجوبها بالقدرة الميسرة **(سقط وجوبها بالهلاك)** أي هلاك النصاب، إذ لو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسراً **(و)** لهذا **(انتفى)** الوجوب **(بالدين)** إذ المال حينئذٍ مشغول بالحاجة الأصلية، فلو وجبت لزم العسر العظيم، ولصدر الشريعة ها هنا كلام جيد هو: أن الذي ثبت من الشرع من اليسر في إيجاب الزكاة لا مرد له، لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلاك، وليس فيه انقلاب اليسر عسراً، فإن اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به، نعم: لو قام دليل من الشرع دال عليه لتم، وأيضاً يفضي إلى فوات أداء الزكاة، فإن له أن يؤخر إلى آخر العمر، وتفوت في هذا التأخير القدرة الميسرة فيسقط الوجوب، ولا يجترأ عليه إلاّ بدليل من قبل الشرع، واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك، وبما قررنا اندفع ما في «التلويح» بأن معنى انقلاب اليسر عسراً أنه كان وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير سهولة، فلو وجب على تقدير الهلاك يبقى غرامة، وبأن الإفضاء إلى الفوت من الشرع فلا بأس به فتأمل.

مسألة

(لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء) أي لوجوبها **(عندنا، لأن الاشتراط)** أي اشتراط القدرة للوجوب إنما هو **(لاتجاه التكليف)** لا غير **(وقد تحقق)** التكليف لإيجاب الأداء حين وجود القدرة **(ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب)** أي سبب وجوب القضاء والأداء **(فإذا لم يتكرر الوجوب)** في القضاء **(لا يجب تكرر القدرة)** التي هي شرط الوجوب فإذاً ليس

القدرة المتجددة شرطاً لوجوب القضاء، ففي النفس الأخير يجب قضاء الواجبات التي في الذمة، وفيه نظر من وجوه:

الأول: أنّا قد بينا أن مقتضى اتحاد السبب ليس إلاّ أن وجوب القضاء، لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب، كما أن وجوب الأداء كان لتفريغها، والتكليف الذي هو طلب القضاء غير تكليف الأداء، فإنه طلب مثله، وإن كان السبب فيهما واحداً، وكان التكليف بالأداء متضمناً إياه عند فواته ونص القضاء كاشفاً عنه، وكذا نفس الوجوب واحد، فهذا ليس من باب التكليف، وإذا كان التكليف متجدداً فلا بد من قدرة متجددة.

الثاني: سلمنا أن تكليف القضاء بقاء تكليف الأداء، لكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز أن يكون بقاء القدرة شرطاً لبقاء الواجب، كما أنها شرط لابتداء الواجب.

الثالث: أن الدليل الدال على امتناع التكليف بالمحال ناهض ها هنا، فإن التكليف به يتوقف على تصورها إيقاعاً، وذلك مستحيل في النفس الأخير، وأيضاً أنه سفه وعبث، فيستحيل عليه تعالى.

الرابع: أن النائم لا تكليف عليه، ومع ذلك يجب القضاء، ففي القضاء تكليف جديد، فلا بد من القدرة، وكذا المسافر في حق الصوم.

(وأيضاً لو لم يجب): القضاء **(إلاّ بقدرة متجددة لم يأثم بالترك بلا عذر، وقد أجمعوا على التأثيم)** بيان الملازمة أن للمكلف تأخير صلاة القضاء وصيامه إلى النفس الأخير، وقد فاتت هناك القدرة، فلو سقط الوجوب لم يأثم، إذ التأخير كان جائزاً، ولا إثم في الجائز، وفي النفس الأخير قد ارتفع الوجوب فلا إثم أيضاً، وفيه نظر، أما أوّلاً: فلأنه يلزم أن لا يشترط في الحج وسائر الواجبات العمرية غير القضاء القدرة، فإن له أن يؤخر إلى آخر العمر، وقد انتفت القدرة فيلزم أن لا يأثم، اللهم إلاّ أن يلتزموا عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب، ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الأول. وأما ثانياً: فلأن التأخير الجائز التأخير إلى آخر الأوقات من العمر التي تسع الإتيان بالقضاء، فإذا أخر عن ذلك الوقت إلى النفس الأخير أثم بفعله التأخير الغير المشروع، فحينئذٍ يجوز أن يشترط القدرة للقضاء ويكون له التأخير إلى آخر أوقات القدرة لا إلى الوقت الذي تفوت فيه القدرة ثم إنه لما ورد عليه نص ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] أجاب بقوله: **(فيخص ﴿لا يكلف الله﴾ الآية)** نفساً إلاّ وسعها **(بالأداء)** فإن قلت: فأين المخصص؟ أجاب بقوله: **(وقد خصصه نصوص قضاء الصوم والصلاة)** فإنها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر أيضاً، فإنه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الآية، بل العقل أيضاً يدل على تخصيص تلك النصوص، فإن طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية، فلا يجوز عليه سبحانه **(أقول: إذا وجب)** الواجب **(في الجزء الأخير)** كمن صار أهلاً فيه **(وعدمت القدرة في القضاء، فالتأثيم مشكل)** لعدم التقصير منه في ترك الأداء ولا في ترك القضاء **(والله أعلم)** بالصواب: وهذا غير وارد لأنهم لا يؤثمون في هذه

الصورة[١]، ثم اعلم أنه قد اشتغل الذمة بالأداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فأمر بتفريغها بإتيان المثل، فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعاً فنقول: لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال، لأنه بقاء وجوب سابق قد كان قادراً على تفريغها ولم يفرغ، فبقيت مشغولة في النفس الأخير فطولب بالإيصاء لتفريغها والقدرة عليه ثابتة، وإذا لم تبق هذه القدرة أيضاً بقي في مقابلة هذا الاشتغال والوجوب المغفرة أو الإثم، وهذا أمر معقول، ولا يرد عليه شيء ويتم الدليلان، تقرير الأول: أن اشتغال الذمة بالأداء باق حين القضاء، والأمر به أمر بتفريغ تلك الذمة، ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال، وليس هذا الاشتغال من باب التكليف، وكذا النائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأثيم، وهو ظاهر، ولا يحتاج إلى تخصيص الآية الكريمة ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ﴾ الخ... إذ هذا الاشتغال ليس تكليفاً، وإنما يكون لو طولب مع عدم القدرة بتفريغها.

قال بعض المشايخ: إن الأداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة[٢] والأداء كما يشترط لوجوبها أداء عيناً القدرة الحقيقية، ويكتفي بالمتوهمة فيما يجب الأداء لترتب القضاء، كذلك القضاء يشترط القدرة الحقيقية للإتيان بها عيناً، وإذا أخر إلى النفس الأخير يكتفي بالقدرة المتوهمة لاحتمال امتداد هذا النفس، لكن لا، لأن يجب عليه القضاء عيناً بل ليترتب عليه الخلف وهو الإيصاء أو الإثم بعد الموت، وهذا أيضاً قريب مما ذكر، والحاصل أن نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط له القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات، وأما طلب إيقاعها تفريغاً للذمة فيشترط القدرة له أداء كان أو قضاء ابتداء، وبقاء هذا هو الذي يقتضيه الفحص؛ فإن أرادوا بحقيقة الحال هذا القدر فكلامهم تام وإلاّ فمشكل، والله أعلم.

الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف

مسألة

(فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا) المراد بالفهم نفس التصور لا التصديق، وإلاّ لم يكن الكافر مكلفاً لعدم التصديق، ويلزم الدور، كذا في «الحاشية»، ولزوم الدور لأجل

---

(١) في بعض النسخ ما نصه وفي الحاشية إنما كان التأثيم مشكلاً لأنه لا تقصير من المكلف في فوت الأداء لأنه غير مقدور، ولا في القضاء لأن التأخير جائز، لأنه موسع، ولا تأثيم بالجائز وهذا يدل على أنه يشكل أيضاً التأثيم عند فقدان القدرة على القضاء بعد وجودها لأن المقدمات جارية فيه، وحينئذٍ يرد عليه وروداً ظاهراً أنه لم يكن له التأخير جائزاً على هذا الوجه، فإن التوسعة إنما تقتضي جواز التأخير، بحيث لا يتأخر عن كل الوقت وههنا وقت القضاء العمر، فإذا فوّت في العمر فقد أخر عن كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فيوجب الإثم، ثم قال: وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الأداء فتأمل. وهذا لا يظهر له وجه، فإنه إن أراد الانفصال في الأداء بان في الجزء الأخير نفس الوجوب، لأنه لا يتوقف على القدرة دون وجوب الأداء، فهذا لا يفيد التأثيم لأن التأثيم متوقف على وجوب الأداء وإن أراد انفصال الوجوبين في القضاء فهو باطل كما هو ظاهر فافهم.

(٢) قوله: **(والأداء كما يشترط)** الخ كذا في الأصل وانظر.

شرعية الحكم، فالإيمان موقوف على توجه التكليف، وهو على الإيمان، ومن يقول بعقلية وجوب الإيمان لا ينتهض عليه **(ووافقنا بعض المجوّزين لتكليف المحال)** وقيل أكثرهم، وخالف بعض آخرون منهم **(لنا أن التكليف طلب الوقوع منه)** أي من المكلف **(امتثالاً)** أي لأجل وقوع الامتثال كما يراه معشر مانعي التكليف بالمحال **(أو)** طلب الوقوع منه **(ابتلاء)** أي لأجل الابتلاء بأنه يعزم على الفعل ويشمر ذيله للامتثال، كما يراه قائلو التكليف بالمحال **(وهو)** أي الوقوع امتثالاً أو ابتلاء **(ممن لا شعور له به محال لأنه)** أي الإيقاع امتثالاً وابتلاء **(فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر)** وهذا لا ينتهض من قائلي التكليف بالمحال، لأنه لا يسلم على رأيهم طلب المحال محال، فلا يمكن أن يستدلوا بهذا، فالأولى أن يقال: إن فائدة التكليف الابتلاء عندهم، وهذا منتف ممن لا شعور له، فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل **(قيل: اللازم)** الضروري **(أن التكليف بشرط عدم الفهم محال، لا في زمان عدمه)** وليس الفهم محالاً في زمان عدمه، فكذا التكليف المشروط به، فإن أريد أن طلب الوقوع امتثالاً أو ابتلاء محال ممن لا شعور له بشرط عدم الشعور، فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور، والمدعى استحالته في زمانه وإن أريد أن طلب الوقوع منه محال في زمان عدم الشعور فممنوع **(أقول)** في الجواب **(لما ثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف)** ولوازمه **(ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء)** اللذين هما فرعا العلم والشعور **(فوجوده بدونه)** أي وجود التكليف بدون الشعور **(محال)** لأنه وجود المشروط بدون الشرط **(والمحال محال في جميع الأوقات)** فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فيتم المطلوب **(واستدل لو صح)** تكليف الغافل **(لصح تكليف البهائم، إذ لا مانع يتخيل فيه إلاّ عدم الفهم، وهو لا يمنع)** على هذا التقدير فهما سيان **(قيل)** لا نسلم أنه لا مانع يتخيل إلاّ عدم الفهم **(بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه)** وهذا غير واف لقضاء الضرورة أن الإنسانية لا دخل لها في الباب إلاّ لوجود الفهم، فالإنسان الغير الفاهم والبهيمة[1] سواء سيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالاً، فلا يصح التكليف حالاً، وإلاّ لصح تكليف البهيمة **(أقول)** لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه **(بل فيه نزاع أيضاً، فإن المنازعين)** في اشتراط الفهم **(هم المجوزون للتكليف بالمحال)** لا غيرهم، وتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال هذا، وهو غير واف، فإن هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فإن ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين، وإلاّ فلا وجه له **(بل الحق)** في المنع **(على رأيهم منع بطلان التالي، فإن تكليف البهيمة بشيء ليس أبعد من تكليف الإنسان بالجمع بين النقيضين)** وإذ قد أجازوا هذا فليجز ذلك، وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مساغ للمنع، فإن بطلان التالي ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا أنه لا نزاع فيه **(على أن عدم استعداده)** أي الفهم **(في البهيمة مع تماثل الجواهر)** كلها إنساناً كانت أو بهيمة، لأن كلها مؤتلفة من جواهر فردة لا غير، والروح أيضاً جسم مؤلف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجردات، فلا قصور من جهة

(١) قوله: **(سواء سيان)** كذا في النسخ ولعلهما نسختان جمع الناسخ بينهما، كتبه مصححه.

القائل (و) مع (**أن كل شيء يخلقه الله تعالى اختياراً**) والله قادر على كل شيء، فهو قادر على إعطاء البهيمة الفهم، ففيها استعداد الفهم أيضاً، فلا وجه لإبداء مانع عدم الفهم فيها (**محل تأمل فتأمل**) فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يكون المنفي الاستعداد العادي، وفي البهيمة الاستعداد العادي غير مسلم هذا والمجوزون تكليف الغافل (**قالوا: أولاً: كلف السكران حيث اعتبر طلاقه وإيلاؤه**) وهو غافل فصح تكليفه بل وقع (**قلنا**) لا نسلم أن اعتبار الطلاق تكليف، بل (**هو من ربط المسببات بأسبابها**) فإنه إذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبراً وصارت الزوجة أجنبية (**كالصوم**) يجب في الذمة جبراً (**بشهود الشهر**) وإن لم يكن مكلفاً بالأداء كالحائض لكن على هذا يجب أن لا يكلف بالكف عنها، فلو وطئها لم يأثم، ثم قال مطلع «الأسرار الإلهية»: لا بأس بالتزام ذلك، فإنه كالنائم عند العليم الخبير، إلاّ أن السكر محرم أفضى إلى القبيح فيؤخذ به بخلاف النوم (**أقول: يشكل بصحة إسلامه**) ليس الإشكال فيه من جهة أنه لو صح منه كان آتياً للفرض فيصير مكلفاً، كيف وأنه يجوز أن يكون حاله كحال الصبي يصح إسلامه مع عدم الوجوب عليه، بل لأن الإسلام اعتقاد وإقرار، والاعتقاد لا يتصور منه، فإنه فرع العقل، إلاّ أن يقال: يصح الإسلام من السكران الذي له نوع من العقل قضاء وديانة، والذي لا عقل له يصح قضاء فقط، وليس في الإقرار إشكال، وهو ممكن منه فتأمل (**والحق**) في الجواب (**أن السكران من محرّم**) ليس مكلفاً حقيقة، بمعنى أنه مطلوب منه شيء بل (**مكلف زجراً**) بمعنى أنه يجازى مثل جزاء الصاحي لأجل الزجر (**فتصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما**) ويترتب أحكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما، ويؤاخذ بترك العبادات الواجبة (**فيلزمه الأحكام**) كلها دنيوية وأخروية، والسر فيه أنه إنما يأتي ما يأتي من فعل محرم فعله باختياره، وكان يمكن أن لا يرتكبه، فلا يأتي بهذه القبائح، فالقبائح كلها باختياره حكماً، فسقط ما قيل إنه لا وجه للتكليف ولو زجراً، لأنه إن كان ذا عقل يسير فهو فاهم للخطاب، فتكليفه كتكليف الصاحي وإلاّ فلا وجه للتكليف، لأنه والميت والمجنون سواء (**إلاّ الردة لعدم القصد**) للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد، فلا يتأتى ممن لا قصد له (**فكأنه لزوم**) لها (**لا التزام**) لها ولزوم الكفر ليس كفراً، بل التزامه، وإنما اعتبرنا القصد في ثبوت الردة دون الإسلام (**ترجيحاً لجانب الإسلام**) فإنه يعلو ولا يعلى، فيثبت بشبهة ولا يرتفع بشبهة، والحق أن هذا في القضاء فقط (**و**) قالوا ثانياً: قال الله تعالى: ﴿**لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ**﴾ [النساء: ٤٣] [الجمعة: ١٠] (**الآية، فكلفوا حال السكر بالترك**) للصلاة، وهو حال عدم الشعور (**أقول**) لا نسلم أنه حال عدم الشعور (**بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهذيان**) وظاهر أنه في هذه الحالة شاعر البتة، فإن قلت: قد اعتبر الإمام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والأرض، ولا شعور في هذه الحال أصلاً أجاب بقوله: (**واعتبار أبي حنيفة**) رحمه الله (**عدم التمييز في الحد**) للسكر (**الموجب للحد احتياط**) منه، لا لأنه حقيقة عنده، وإنما احتاط فيه، لأن أمر الحد أهم (**لأن مبناه على الدرء**) ونحن مأمورون بأن ندرأه بإحداث الشبهات،

فاعتبر درجته الشديدة، فإن الضعيف قاصر من وجه، فإن قلت: إذا كان السكران فاهماً، فما معنى قوله: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣] قال **(ومعنى حتى تعلموا)** ما تقولون **(حتى تيقنوا)** ما تقولون **(وهذا)** الذي ذكرنا **(لا تأويل فيه)** فإن العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير إلاّ مجازاً، وفي بعض النسخ: وهذا تأويل، ولا يظهر له وجه، ولعله من سهو الناسخ، إلاّ أن يريد أن هذا تأويل لا تفسير، فإنه بالرأي حرام **(والقوم التزموا)** التأويل **(بأنه نهي عن السكر)** لا عن الصلاة في حال السكر، فالمعنى: لا تسكروا حتى تصلوا حال السكر **(كقولهم: لا تمت وأنت ظالم: أي لا تظلم فتموت ظالماً، هذا)** فإن قلت: لا يساعده شأن النزول، فإن الخمر بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير، قلت: المعنى نهي عن السكر وقت الصلاة، أي لا تسكروا وقت الصلاة، فتصلون وأنتم سكارى، ووقع في تلك القصة فتركوا وقت الصلاة، وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة إلاّ في أوقات غير أوقات الصلاة فتدبر.

مسألة

(المعدوم مكلف خلافاً للمعتزلة) ولما كان المتبادر منه أنه مكلف منجزاً، وهو ينافي عدم تناول الخطاب شفاهاً فسره بقوله: **(والمراد منه التعلق العقلي)** أي التعلق بشرط وجودهم على صفة التكليف **(لا التنجيزي)** الشفاهي، قيل: الأشعرية يتفصون بهذا عما يرد عليهم إذا كان المعدوم مكلفاً، فالنائم أجدر بأن يكون مكلفاً، ويرد عليهم أن المعدوم هل يجب عليه شيء أو لا؟ وإن شئت قلت: هل مأمور أم لا، فعلى الأول: كيف لا يجب على النائم وكيف أمكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك، فإن المعدوم تارك من غير مؤاخذة مع القول بالوجوب عليه، وعلى الثاني: فالوجوب حادث فكذا الإيجاب، لأنه متحد معه فلا تكليف أزلي، وأيضاً التعلق داخل في حقيقة التكليف، وإذ لا تعلق في العدم فلا تكليف، وأما نحن فلا يرد علينا، لأنا نجوّز تعلق الأمر بالمعدوم، والإيجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس، أما الإيجاب من غير وجوب ففي المعدوم، وأما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع، كما روي عن الإمام الهمام أبي حنيفة هذا الكلام بعض الأخيار الذي يعقد الأنامل بالاعتقاد صاحب المحكم رحمه الله. قال مطلع «الأسرار الإلهية»: لا خلاف بيننا وبين الأشعرية أصلاً، فإن معنى تجويزهم التكليف للمعدوم، أنه بحيث لو وجد بشرط التكليف لتعلق به الحكم، وبهذا المعنى النائم أيضاً مكلف عندهم، ونحن لا ننكر ذلك، فإن أراد هذا الحبر في التشقيق الوجوب الشفاهي نختار أنه ليس يجب على المعدوم، ولا يلزم منه انتفاء الإيجاب، ولا يقتضي الإيجاب ذلك، فإن التغاير الذي بينهما يجوّز انتفاء أحدهما مع بقاء الآخر، كيف: والوجوب عندهم هو معنى افعل مأخوذاً من التعلق بالمأمور، ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب، وأما الإيجاب فمعنى افعل من حيث هو قائم بالآمر، وهذا القيام حاصل أبداً وأزلاً، وأما الوجوب والإيجاب اللذان هما اعتباريان وبينهما مطاوعة فكلاهما منتفيان في الأزل عندهم، وإن أراد الوجوب العقلي نختار أن المعدوم في الأزل يجب عليه المأمورات وجوباً

عقلياً لا منجزاً، والأظهر أن يقال: الوجوب والإيجاب العقليان ثابتان في الأزل ولا استحالة وكذا حال النائم، والمنجزان ليسا في الأزل، كيف والمعتبر في الإيجاب المنجز، التعلق المنجز فلا يتحقق إلاّ عند وجود المكلف، قوله: وأيضاً الخ. . . ، فقد مر الجواب عنه بوجهين، ثم قال مطلع «الأسرار الإلهية»: وأما الوجوب السابق على الشرع، فذهب مشايخنا الكرام كالشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي رضي الله عنه، لكن حاصلها أن الأحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه أن تكون بلا أمر، كيف والأمر قائم بذاته تعالى، ورد الشرع به أم لا، وإنما الشرع كاشف، فكذا العقل عندنا كاشف عن الأوامر في بعض الأحكام فتدبر، **(لنا وإلاّ)** يكن المعدوم مكلفاً **(لم يكن التكليف أزلياً لتوقفه على التعلق)** ولو عقلياً، وإذا لم يكن المعدوم مكلفاً لم يتعلق به في الأزل ولا موجود فيه حتى يتعلق به **(و)** التالي باطل، بل **(هو أزلي، لأن كلامه تعالى أزلي)** لأن كلامه صفة له تعالى، فيكون قائماً به، فيستحيل حدوثه **(لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وفيه ما فيه)** لأنه لا يتم على المعتزلة، فإنهم يقولون إنه ليس صفة قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم، قالوا: ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام المبدأ، فإن المتكلم مشتق من التكلم وهو خلق الكلام، والخلق صفته تعالى، ولا يلزم منه كون الكلام صفة، ولأنه لا يتم على الكرامية القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى، كذا في «الحاشية»، ولا يخفى على المستيقظ بأن مخالفة الحمقاء لا تضر التمامية، كيف ومسألة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعية لا وجه للريب والارتياب فيه، ألا ترى كيف قال الإمام أبو حنيفة: من قال بخلق القرآن فهو كافر، قالوا: وهو من الكفران لا من الكفر، وكيف صبر الإمام أحمد على أنحاء التعذيبات ولم يجر خلافها على اللسان فضلاً عن الإنكار، وانظر إلى ما قال الإمام الشيخ داود الطائي عند حلول هذه الحادثة، قام أحمد مقام الأنبياء؛ وسئل الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه آبائه الكرام عن القرآن، هل هو خالق أو مخلوق، فأجاب القرآن كلام الله غير مخلوق وبالجملة مسألة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة مجمع عليه إجماعاً قطعياً لا يضر مخالفة الحمقاء فيه، وكذا لا يضر مخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر، ثم بقي ها هنا سؤال هو: أن اللازم من الدليل كون الكلام النفسي هو الذي يكون تعلقه عقلياً، ويكون التكليف بعد وجودهم تنجيزاً، فلا يكون مدلول الكلام اللفظي الذي يتجه التكليف به تنجيزاً، وقد صرحوا بكونه مدلولاً له، كذا في «الحاشية»، ولا يذهب عليك أن معنى التعلق العقلي تعلق معلق بوجود المكلف بصفة التكليف، فكان في الأزل طلباً معلقاً به، فإذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تنجز الطلب الذي كان معلقاً، فإن التعليق بالأمر المحقق تنجيز، وهذا الطلب المحقق قالوا: مدلول اللفظي، وأما إحقاق الحق فسنذكر نبذاً منه في الأصول فانتظر فإنه يظهر لك أن اللفظي له نوع من الاتحاد مع النفسي، ولا ينافي ذلك الافتراق بحسب التعليق والتعلق فتدبر، المعتزلة **(قالوا)** لو كان التكليف قديماً **(يلزم أمر ونهي من غير متعلق موجود)** إذ قدم الأمر ولا مأمور **(وذلك سفه وعبث)** وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي أيضاً، فإنه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في «صحيح مسلم» وغيره عن رسول الله ﷺ أنه كتب

في «التوراة» قبل أن يخلق آدم بأربعين سنة: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾﴾ [طه: ١٢١]، وهذا خبر من غير متعلق، وهو كذب فما هو جوابكم، فهو جوابنا **(قلنا: إنما يلزم ذلك)** أي السفه والعبث **(لو كان الطلب في الأزل تنجيزاً)** ولا نقول به **(أما لو كان ممن سيكون)** معلقاً على وجوده مع صفة التكليف **(فلا)** يلزم **(كأمر الرسول)** صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين **(في حقنا وبذلك اندفع ما قيل)** إنه لا يصح تعلق التكليف بالمعدوم، كيف لا و**(إن تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة أن الإضافة لا تتحقق بدون المضاف إليه)** والتعلق إضافة بين الآمر والمأمور **(وذلك)** الاندفاع **(لأن الامتناع)** المذكور **(في التعلق التنجيزي، وأما العقلي)** فلا يحتاج إلى تحقق المضاف إليه إذ ليس تعلقاً متحققاً بالفعل **(فيكفي له العلم فتدبر)** فإنه جليّ وينكر **(قيل)** في الجواب **(السفه والعبث من صفات الأفعال)** ولا يتصف بهما الكيف **(والكلام النفسي من الصفات)** دون الأفعال **(فلا يتصف بهما)** فلزوم السفه والعبث ممنوع **(أقول)** لا بل يتصف بهما بعض الصفات أيضاً، كيف لا و**(الأمر طلب، والطلب يتصف بهما إجماعاً، اعلم أن عبد الله بن سعيد)** القطان **(من الأشاعرة)** أي من أهل السنة والجماعة، وكان مقدماً على الأشعري **(ذهب مستخلصاً عن)** هذا **(اللزوم)** لزوم السفه والعبث **(إلى أن كلامه)** تعالى **(ليس في الأزل أمراً أو نهياً أو غيرهما)** من الإخبار والاستفهام، بل يتصف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات **(بل القديم هو الأمر المشترك)** بينهما **(والأقسام حادثة)** وقد رأيت في كتب بعض المحدثين أنهم حكموا بكون هذا الرأي مختاراً **(وأورد عليه أن هذه)** الأشياء من الأمر والنهي وغيرهما **(أنواع)** للكلام **(ويستحيل وجود الجنس إلاّ في ضمن نوع ما)** فلا يتصور قدم المشترك **(وأجاب)** عبد الله بن سعيد **(بمنع أنها أنواعه بل)** إنها **(عوارضه بحسب)** عروض **(التعلق)** وهو حادث **(ويجوز خلوه عنه)** وكان في الأزل غير متعلق فلا يكون فيه أمراً ونهياً، ويمكن الاستناد بأن كلامه تعالى واحد معين فلا يكون جنساً صادقاً على الحقائق المختلفة **(أقول)**: هذا الجواب غير تام، فإنا سلمنا أنها ليست أنواعاً لكن لا شك في أنها أقسام و**(وجود المقسم بدون)** وجود **(قسم مّا محال، وإن كان التقسيم باعتبار العوارض)** وإذ قد قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض **(فيلزم عليه القول بوجود قسم مّا بدون هذه العوارض وهو)** باطل **(لا يعقل مع أنه)** يلزم خلاف الفرض إذ **(قال: إن القديم هو المشترك هذا خلف فتدبر)** اعلم أن كلامه تعالى واحد أزلي لا اختلاف فيه في ذاته، ولا انقسام، بل إنما يتعدد وينقسم بتعدد التعلقات، وبما قال القطان إنه ليس في الأزل تعلق فلا تعدد ولا انقسام، نعم: هو صالح، لأن يتعدد فيما لا يزال بعروض التعلقات المتعددة، نعم لو كان كلياً صادقاً على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جداً، فحينئذٍ قوله: وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقاً ممنوع، وإن خصص بالمقسم الكلي فغير نافع، ولعل هذا هو معنى ما في «الحاشية» أنه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينه بعد عروض العوارض، وها هنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال، فوجود المقسم بدون الأقسام فيما لا يزال محال، لكن الحق أن المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم مّا ولا يخفى أن قصد التخاطب

بالفعل البتة يستدعي وجود الأقسام، وأما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعي إلاّ تحقق الأقسام فيه، والسر فيه أن التخاطب لا يكون إلاّ في التعلق التنجيزي فلا تعلق في الأزل إلاّ بمعنى صحة الإفادة لا غير، وهو لا يستدعي الأقسام بالفعل، ولك أن تقول إنه سبحانه وتعالى يعلم في الأزل المكلفين بأعيانهم، وأنهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مأمورون بكذا وممنوعون عن كذا أو لا يعلم، وعلى الثاني يلزم أن لا يتحقق التكليف فيما لا يزال أيضاً: لأنه لم يعلم الله ذلك وهو باطل، فتعين الأول فثبت الأمر والنهي العقليان فلزم وجود قسم مّا **(وأيضاً لا يكون المعدوم حينئذٍ مكلفاً)** أي حين وجد الكلام ولم يصر أمراً ونهياً ولا شيئاً من الأقسام، **(إذ لا تعلق)** للكلام بفعل المكلف حينئذٍ، وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مكلفاً عنده وهو فاسد، لأن اعتراض السفه والعبث إنما كان على تجويز تكليف المعدوم إذ عند إنكار ذلك لا توجه للإيراد، فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه، وقد كان القطان إنما قال هذا الكلام مستخلصاً عن الإيراد المذكور، إلاّ أن يقال: المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه، والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا، والحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور في أزلية التكليف التعليقي، كما قال مطلع «الأسرار الإلهية» لعله أراد بالأمر والنهي المنفيين الأمر والنهي المنجزين، فحينئذٍ يرجع إلى ما ذهب إليه الجمهور، وحينئذٍ لا شبهة في أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعاً، وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة **(و)** المعتزلة **(قالوا)** لو كان الخطاب أزلياً **(يلزم قدم عدم التناهي)** فإن المعدومين غير متناه، فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب **(فإن المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو والجواب)** أن لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات **(وإن التعدد)** العارض له **(بحسب تعدد التعلقات تعدد اعتباري فإنه)** أي الخطاب **(صفة واحدة أزلية)** لا تعدد فيه **(كالعلم والقدرة، وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات)** كانقسامها **(هذا)** فإن قلت: هب أن التعدد فيه بحسب التعلقات اعتباري، لكن التعلقات ليست اختراعية محضة، بل لها حظ من الثبوت الواقعي والإلزام كون الأوامر والنواهي اختراعية، فيلزم فيها التسلسل، قلت: معنى كونها واقعية أن الخطاب إذا قيس إلى متعلقه صالح لأن ينتزع عنه التعلق لا، أن التعلق أمر موجود في التعين فتأمل، ثم الإشكال ساقط من الأصل لأن المكلفين محصورون بين وجود آدم عليه الصلاة والسلام وبين القيامة، فهم متناهون، وكذا التعلقات فتأمل فيه، وقالوا: ثانياً لو كان الكلام أزلياً لاستوى نسبته إلى الكل، والحسن والقبح عندكم شرعي، فهو صالح لأن يتعلق بكل شيء، فيلزم أن يتعلق الأمر والنهي بفعل واحد، قلنا: لا نسلم أن الحسن والقبح شرعيان، بل الأشياء بعضها حسنة وبعضها قبيحة، فيتعلق الأمر بذلك البعض والنهي بهذا البعض، وإنما يرد على الأشعرية فأجابوا بأن الشيء الصالح للتعلق بالأمور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة، وفيه أن تعلق الصفة ببعض مع صلوح تعلقها بالكل ترجيح من غير مرجح، وهذا مناف للحكمة فتأمل.

مسألة

(الفعل الممكن بالذات وفي العادة) احترز به عن المحال بالذات، فإن تكليفه غير صحيح والعادي إذ التكليف به غير واقع **(الذي تمت شرائط وجوبه)** احترز به عما لم تتم شرائط وجوبه إذ ظاهر أنه لا يصح وجوبه وتكليفه به عند أحد **(إذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه)** من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله **(عند وقته)** تنبيهاً على أن المعتبر في انتفاء الشرط ذلك الوقت، أما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت يصح به التكليف البتة **(هل يصح التكليف به قال الجمهور: يصح)** التكليف به بل يقع **(خلافاً للمعتزلة والإمام)** في «الحاشية»، قال السبكي: الشرائط منها ما يتبادر الذهن إليه وقت سماع التكليف، كالعلم والحياة، وهذا هو الذي يخالف فيه الإمام، ومنها ما لا يتبادر، كانتفاء الإرادة لإيمان أبي جهل، وهذا لا خلاف فيه اهـ فعلى هذا لا خلاف في المعنى، فإنه ظاهر أن الحياة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز، وأما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له **(وفي)** صورة **(الجهل)** من الآمر **(يصح)** التكليف **(اتفاقاً لا يقال)** كما قال في «التحرير» **(قد تقدم)** في مسألة امتناع التكليف بالمحال **(أن الإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله)** تعالى **(أنه لا يقع ومعلوم أن كل ما لا يقع فبانتفاء شرط)** من شروطه **(من إرادة قديمة)** كما هو رأينا **(أو حادثة)**، كما هو رأي المعتزلة، فقد اتحد ما علم الله أنه لا يقع في الوقت، وما علم الله أنه ينتفي شرط من شروطه **(فحكاية الخلاف)** ها هنا **(مناقضة)** لما نقلوا هناك من الاتفاق **(لأنا نقول: الإجماع)** كان **(بالنظر إلى الإمكان الذاتي)** والصحة دون الوقوع **(كما يدل عليه كلام بعض المحققين)** في «شرح المختصر» **(عند نقل الإجماع حيث قال)**: الإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع **(وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره، فالخلاف ها هنا في الوقوع)** للتكليف بما علم الله انتفاء شرط من شروطه **(بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية)** واعلم أن في كلام ابن الحاجب ها هنا أيضاً وقع لفظ الصحة، فالمناقضة لازمة عليه، نعم: إرادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد، لكن دليل المخالفين يأبى عن هذه الإرادة، وقد قال في «شرح الشرح» عند نقل الإجماع بل على تحققه، والظاهر في «كلام شارح المختصر» أن ضمير أنه يرجع إلى ما علم الله يعني وإن كان قوم ظنوا أن ما علم الله عدمه ممتنع، بالغير، لكن على صحة التكليف به انعقد الإجماع، ثم إنه لا يصح خلاف أحد ممن يدعي التدين، فضلاً عن مثل إمام الحرمين الذي له يد طولى في «العلوم الشرعية»، كيف ويلزم أن يكون الكافر المصر الذي مات على كفره غير مكلف كأبي جهل، وكذا العاصي، وتنتفي فائدة تبليغ الرسل إلى المصرين لعدم كونهم مكلفين، بل يصير تعرضهم وقتلهم ظلماً لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركين للمأمور به مرتكبين للمنهي عنه، وأيّ شناعة فوق هذه الشناعات، فالحق أنه لا خلاف فيه، هذا **(لنا لو لم يصح)** التكليف بما علم انتفاء شرطه **(لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل لجواز أن لا يوجد شرط)** من شروطه جوازاً مشعوراً للمكلف والتالي باطل، وكذا المقدم **(وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله)** فمنعوا بطلان اللازم **(وذلك)** الإنكار

(باطل للإجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والإجماع نقله القاضي وربما يمنع ولذا زاد قوله **(بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب إجماعاً، وهو فرع تحقق الوجوب)** بل علمه، وربما يمنع الإجماع على وجوب النية بأداء الواجب، فإن الحنفية يجوزون أداء الصوم بإطلاق النية ونية النفل، فإن قلت: لعل الإجماع كان قبل الحنفية والشافعية، قلت: لو كان قبل لعرفوه لأنهم أصحاب فحص عظيم وأما بعدهم فلا إجماع إلاّ بدخولهم. فالحق في الجواب أن في الواجب الموسع والعمري إجماعاً بلا ريب، وهذا القدر يكفينا في المطلوب، ثم ربما يورد إن أريد بالعلم الجزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وإن أريد الظن القوي، فلا نسلم امتناعه، إذ ظن وجود الشرط ممكن، وهذا أيضاً غير وافٍ لأن في أكثر الأوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلاً عن القوي المعتزلة **(قالوا أوّلاً: ما عدم شرطه غير ممكن)** لأن وجود المشروط بدون الشرط محال **(والإمكان شرط التكليف)** فانتفى شرطه فانتفى التكليف، وهذا الاستدلال يرشدك أيضاً إلى أن المقصود في هذه المسألة الصحة العقلية لا الوقوعية **(قلنا)** إن أردتم أن ما عدم شرطه غير ممكن بالذات أو بحسب العادة فممنوع، فإن الضرورة قاضية بأن الامتثال من أبي جهل ممكن بالإمكانين، وإن أردتم أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط فمسلم، لكن لا ينافي الإمكان ذاتاً وعادة و**(الشرط)** للتكليف **(الإمكان العادي)** الأخص من الذاتي **(وهو لا ينافي الامتناع لغيره و)** قلنا **(أيضاً: منقوض بجهل الآمر بعد الشرط في الواقع)** لأن المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع **(إذ لا دخل للعلم في الإمكان والامتناع فإنه)** أي العلم بالإمكان والامتناع **(تابع للمعلوم)** لا أنه سبب كيف والإمكان لا يكون من الغير، فإذا كان ممتنعاً فقد فات شرط التكليف، فلا يصح التكليف به أيضاً، وفيه أن التكليف يصح بالمحال عند الجهل بالاستحالة، وقد مر الإشارة إليه، لكن لا يصح أن يكون المحال مكلفاً به في الواقع، إذ صحة الإيقاع من ضروريات كونه مطلوباً فتدبر **(و)** قالوا **(ثانياً: لو صح)** التكليف **(مع علم الآمر)** بانتفاء شرطه **(لصح مع علم المأمور)** بانتفائه **(لأن عدم الحصول مشترك)** ولا يتخيل المانع إلاّ هو ولم يبق على زعمكم **(واللازم باطل اتفاقاً)** إذ لا يصح مع علم المأمور **(قلنا)** أولاً: بطلان اللازم ممنوع، فإنه قد مر أن الإنسان لم يترك سدى، وقلنا ثانياً تنزلاً لم يكن عدم صحة التكليف هناك لعدم الحصول **(بل لانتفاء الفائدة)** من التكليف وهو الابتلاء، ويرد عليه أنه يتحقق الابتلاء، فإن عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب وإلاّ لا، هذا: فالحق أن علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قد مر من المصنف.

مسألة

(إسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة إسلام) أمير المؤمنين **(علي)** رضي الله عنه، فإنه كان آمن وهو ابن سبع أو ثمان أو عشر سنين، والكل أحوال الصبا، وقبل رسول الله ﷺ، واعترض عليه بأنه لا يدل على المطلوب، فإن النزاع إنما هو في صحة إيمانه في حق أحكام

الدنيا، ولـم يثبت بعد، فإن قبوله عليه السلام إيمانه كرم الله وجهه في حق أحكام الآخرة مسلم، وفي حق أحكام الدنيا ممنوع، وإنما يتم لو ثبت عدم توريثه أباه أبا طالب، وأيضاً: الدليل موقوف على كفر أبي طالب، وأما لو كان مسلماً فقبول إيمانه كرم الله وجهه تبعاً لأبيه لا يدل على القبول في نفسه، وأجاب المصنف عن الأول بأن صحة الإيمان في حق أحكام الآخرة تدل على صحته في حق سائر الأحكام ومن ثمة يحكم بصلاة كافر إلى قبلتنا بالإسلام وقبول سائر الأحكام، وردَّ بأن الصحة في أحكام الآخرة، كصحة صلاته والصلاة عليه لا تستلزم الصحة في حق أحكام الدنيا، والخصم لا يسلم بل يفرق، والشاهد غير تام، لأن البالغ قابل لقبول الأحكام دون الصبي، والجواب أن مقصوده أنه متى ثبتت صحة الإسلام في بعض الأحكام ثبتت في الكل ظاهراً، كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والإنكاح عامة في كل من صح إسلامه، فبعد ثبوت تصحيح إيمان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح، هذا ما عندي، وأما الإشكال الثاني ففساده ظاهر، فإن أحاديث كفره شهيرة، وقد نزل في حق رسول الله ﷺ، في شأن عمه أبي طالب ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ﴾ [القصص: ٥٦] كما في «صحيح مسلم» و«سنن الترمذي»، وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الإمام الباقر كرم الله وجهه ووجوه آبائه الكرام أن رسول الله ﷺ ورّث طالباً وعقيلاً أباهما، ولم يورث علياً وجعفراً، ولذا تركنا نصيباً في الشعب، كذا في «موطأ الإمام مالك»، ومن ها هنا بان أنه قبل في «أحكام الدنيا»، وفيه أن موت أبي طالب كان بعد بلوغ أمير المؤمنين، فلا يدل على التصحيح حال الصبا، ثم اعلم أن الاستدلال بصحة إسلام أمير المؤمنين مشكل جداً، فإنه سيجيء عن قريب قول البيهقي إن تعلق الأحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق، وأما قبلها فكان المناط التميز، وكان إيمان أمير المؤمنين مكياً، بل إنه أول إيماناً عند البعض وإن كان غير صحيح عند الحذاق إلاّ الأولية في الصبيان، فإيمانه إيمان المكلف، فلا يلزم من صحته صحة إيمان غير المكلف وفيه الكلام، بل الأحرى ما يجيء أن الحجر من الشرع لم يوجد ولا يليق فيصح فيقطع الولايات بينه وبين الكافر لعموم النصوص كما قررنا (**قال**) الإمام (**فخر الإسلام بثبوت أصل وجوب الإيمان**) عليه (**لا**) ثبوت (**وجوب الأداء**) فإن التكليف موضوع عنه (**فإذا أسلم وقع فرضاً**) مسقطاً لما في الذمة (**كصوم المسافر**) فلا يتوجه الخطاب بإيجاب الأداء لتفريغ الذمة، لأنها فرغت سابقاً (**فلا يجب تجديده بالغاً، ونفاه**) أي نفس الوجوب (**شمس الأئمة لعدم حكمه وهو وجوب الأداء**) والشيء إنما يجب ويثبت في الذمة لأجل حكمه (**وفيه نظر لأنا لا نسلم أن حكمه ذلك**) أي حكم نفس الوجوب وجوب الأداء (**بل ذلك حكم الخطاب، وإنما حكمه صحة الأداء عن الواجب**) بحيث يمنع بعد الأداء عن توجه الخطاب، ثم إنه ليس لفخر الإسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب، وأما عدم وجوب التجديد، فلعله لأجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب، وأيضاً لا فرق بين الإيمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه.

مسألة

(العقل شرط التكليف) ثم له تفسيرات أظهرها أنه آلة الفهم وتبيين سائرها لا يخلو عن إطناب مملّ **(إذ به الفهم)** لا بغيره **(وذلك متفاوت)** في الشدة والضعف **(ولا يناط)** التكليف **(بكل قدر)** من العقول، بل رحمة الله اقتضت أن يناط بقدر معتدّ به **(فأنيط بالبلوغ عاقلاً)** أي غير مجنون لأنه مظنة كمال العقل **(فالتكليف دائر عليه)** وجوداً وعدماً لا على كمال العقل ونقصانه، فإن من البالغين من ينقص عقله عن بعض المراهقين، كالسفر أنيط به الحكم لكونه مظنة المشقة، والمشقة أمر غير مضبوط، فالحكم دائر عليه وجوداً وعدماً، وجدت المشقة أم لا **(قال البيهقي)** المحدث رحمه الله **(الأحكام)** الشرعية **(إنما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها إلى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز اهـ)**. هذا تأييد لإناطة الأحكام بالبلوغ، وإذا ثبت إناطتها بالبلوغ **(فلا يجب أداء شيء على الصبي)** ولو عاقلاً **(خلافاً لأبي منصور)** وهذا الإمام الشيخ علم الهدى الماتريدي أعظم مشايخنا وأكبر مشايخ العراق، كذا في «التقرير»، كذا في «الحاشية» **(و)** خلافاً **(للمعتزلة في وجوب الإيمان)** أي وجوب أدائه **(فإنهم ذهبوا إلى عقابه بتركه و)** خلافاً **(للقاضي)** الإمام **(أبي زيد حيث قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى)** من الإيمان وغيره **(عليه إلاّ أن الأداء سقط بعذر الصبا)** لقصور البدن، ولعله إنما قال بالسقوط في غير الإيمان **(لنا أوّلاً قوله ﷺ**: «**رفع القلم)** أي الحساب والمؤاخذة **(عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل**»**)** وأصحاب الإمام علم الهدى يخصون الصبي العاقل في حق وجوب الإيمان بالعقل وبأحاديث دخول صبيان الكفرة في النار، فإن قلت: فلم يعرض الإسلام على الصبي بعد إسلام الزوجة وليس واجباً عليه، وكذا لم يؤمر بأداء الصلاة وهو ابن عشر سنين أجاب عن الأول بقوله: **(وعرض الإسلام عليه بعد إسلام زوجته لصحته لا لوجوبه)** فإن قلت: لما كان الصبي غير مكلف لا يتناوله الخطاب بحرمة النكاح مع الكفر، فمن أين فساد النكاح حتى يحتاج إلى العرض بل لا بد له من دليل؟ قلت: قد بينا أن سببية الإيمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متضافرة، وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث وغير ذلك، وأجاب عن الثاني بقوله: **(وضربه لعشر على الصلاة تأديباً)** أي ضربه لأجل التأديب لا لأجل التعذيب **(للاعتياد لا تكليفاً)** أي ضربه لأجل أن يعتادوها لا لأنهم مكلفون **(و)** لنا **(ثانياً عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه)** قال الإمام محمد: المراهقة إذا لم تصف الإيمان حين تسأل عنه لا ينفسخ نكاحها **(بخلاف البالغة)** فإنه ينفسخ نكاحها، فعلم أن المراهقة لم تكن مأمورة بالإيمان، ولا يخفى على المستيقظ أن هذا لا يصلح دليلاً فإنه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع، ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه، فإن مشايخنا مثل الإمام فخر الإسلام وغيره استدلوا على أن مذهب أئمتنا ذلك، والدليل يدل عليه، ثم إنه قد ثبت أنه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحاً، فعلم أنها نهيت عن الكفر صريحاً، وبعض شراح أصول الإمام فخر الإسلام صرح أيضاً بأن الكفر محرم على الصبي، وهو مكلف بالكف، وعلى هذا ينبغي أن تعصى في صورة عدم الوصف أيضاً، وينفسخ النكاح

أيضاً، والذي يظهر لهذا العبد أن الصبي مكلف بالإيمان، لكن لا كل صبي، بل صبي بلغ تمييزه إلى حد النظر الصحيح، وهذا الحد غير مضبوط كما سبق، فالمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالإيمان للشبهة في البلوغ إلى حد التمييز، وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين. وأما حالها في الآخرة فموكول إلى الله، فإن بلغت في علمه حد التكليف يعذبها وإلاّ لا، وأما عند الوصف بالكفر فقد علم أنها صلحت للنظر لكن كابرت العقل حيث أتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة، فحكم بانفساخ النكاح، فليس في هذا دليل على أن الصبي غير مكلف بالإيمان عند أئمتنا أصلاً فتدبر (**أقول: وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب**) للإيمان (**عن العاقلة**) والجواب أنه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الأداء فأما نفس الوجوب فإن كان فلا يضرنا (**ولنا على القاضي**) خاصة (**أنه لو كان**) كل من الحقوق الإلهية (**واجباً عليه، ثم سقط الوجوب دفعاً للحرج**) كما هو مذهبه (**لكان**) الصبي (**الآتي**) به (**مؤدياً للواجب**) لأنه صار مرخصاً في لزوم الأداء بعذر (**كالمسافر إذا صام، واللازم**) هو كونه مؤدياً للواجب (**باطل اتفاقاً**) فإن قيل: يجوز أن يكون رخصة إسقاط فلا يكون الآتي بها مؤدياً للواجب، قلت: إذا كان رخصة إسقاط فهي غير واجبة عليه، بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره، كما نقلنا عن البيهقي، وإنما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا، وأيضاً قال في الجواب (**وليس رخصة إسقاط لعدم الإثم بالاتفاق**) في الإتيان وفيها يأثم في الإتيان كصلاة المسافر إذا أتمها فتدبر.

مسألة

(**الأهلية**) هي كون الإنسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم (**كاملة بكمال العقل والبدن**) أي كونه عاقلاً بالغاً (**فيلزم وجوب الأداء وقاصرة بقصور أحدهما كالصبي العاقل**) فإن بدنه قاصر (**والمعتوه البالغ**) لقصور عقله (**والثابت معها**) أي القاصرة (**صحة الأداء**) لا وجوبه كما قد مر (**والتفصيل في الصبي**) ويقاس عليه المعتوه (**أن ما يكون مع القاصرة إما حق الله**) وهو ما روعي فيه جانب الشرع (**وهو ثلاثة حسن محض**) أي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال (**وقبيح محض**) أي لا يمكن أن يسقط قبحه بحال (**وبين بين**) أي أمر قد يحسن وقد يقبح (**وإما حق العبد**) وهو الذي روعي فيه مصالح العبد في تشريعه (**وهو أيضاً ثلاثة: نافع محض**) في الدنيا (**وضارّ محض**) فيها (**ودائر بينهما**) قد ينفع وقد يضر (**الأول كالإيمان**) فإنه حسن محض (**لا يسقط حسنه وفيه نفع محض، لأنه مناط سعادة الدارين**) أما السعادة الأخروية فظاهرة، وأما سعادة الدنيا فلأنه يصير بالإيمان معصوم الدم والمال ومعززاً بين الأنام، وإذا كان نافعاً محضاً (**فيصح منه**) قياساً واستحساناً، لأنه محل الرحمة، فيصح ما فيه نفعه، وإن قيل: لعلّ الشرع لم يعتبره وجعله كلا إيمان قال: (**والحجر من الشارع لم يوجد ولا يليق به**) فإن الحكيم لا يليق به أن يحجر عما هو مناط السعادتين، فإن قلت: فيه ضرر أيضاً من حرمان الميراث إذا كان المورث كافراً، وفرقة النكاح إذا كانت الزوجة كافرة، أجاب بقوله: (**وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح**) ليس مبنياً على الإيمان، بل (**لكفر القريب والزوجة**) فإن كفرهما مع

إيمانه الموجب للتباغض الديني أوجب ذلك، وما اشتهر فيهم أن الحادث يضاف إلى أقرب الأسباب فليس عاماً، بل فيما إذا كان الأقرب صالحاً وها هنا الإيمان غير صالح لنسبة المضار إليه فلا تضاف الفرقة إليه **(ولو سلم)** أن كل واحد من الضررين حدث من إيمانه **(فهو بالتبع)** وأما بالذات ففيه سعادة أبدية **(وكم من شيء يثبت تبعاً)** لشيء و**(لا)** يثبت **(قصداً، كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق)** عليه، ولا يملك الصبي العتق قصداً، ولو سلم أنه بالذات لكن الضرر اليسير يتحمل للنفع الكثير، وجواب آخر أنّا لا نسلم أن هذا ضرر، فإن قطع الولاية بين السعيد والشقي المورث لحرمان الميراث خير كثير، وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر **(والثاني)** أي القبيح المحض **(كالكفر والقياس أن لا يصح لأنه ضرر محض)** والصبي محل الشفقة **(وعليه الشافعي وأبو يوسف)** فأبو يوسف في تصحيح الإيمان موافق للإمام، وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي **(لكن يصح)** كفره **(استحساناً عندنا)** وهذا الخلاف إنما هو في حق أحكام الدنيا **(وفي أحكام الآخرة يصح اتفاقاً)** حتى لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقاً، والمشهور في تفسير الأحكام الآخروية التعذيب في الآخرة، وهذا شيء عجاب، فأيّ مرحمة في التعذيب مدة لا تتناهى، وعدم تجويز الفرقة أو حرمان الميراث، وأيضاً كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفرة، فينسبون إلى الإمام التوقف، وإلى الأشعرية العفو لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وهذا ينافي الاتفاق إلاّ أن يراد بالصبي غير العاقل الكافر بتبعية الأم وهذا غير بعيد في قول الإمام لما مر أنه لا عذر لأحد في الجهل بالخالق، لكن يأبى عنه استدلال الأشعرية، وروي بسند جيد عن أبي هريرة أن الله يبتلي بالنار إياهم ويأمرهم الدخول فيها: فمن أطاع يجدها برداً ويعفو عنه، ومن لم يطع يعذبه، فلا اتفاق أيضاً، ولعله أراد اتفاق أبي يوسف والشافعي معهما **(وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقاً)** قبيح دائماً وقد قام به فجعله شقياً **(فلا يسقط بعذر غير مسموع)** هو كونه محلاً للرحمة لأجل الصبا فإن هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه محلاً للرحمة لأن الرحمة لا تجعل الشقي الكامل في الشقاوة سعيداً وإذا صح كفره واعتبر شقاوته **(فتبين امرأته)** المؤمنة **(ويحرم الميراث بالردة)** فإن قلت فلم لم يقتل بالردة قال **(وإنما لم يقتل)** به **(بل قيد لأنه ليس)** القتل للمرتد **(بمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ليس من أهلها)** وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الثابت في «الصحيحين» فإن قلت فلم لم يقتل بعد البلوغ قال **(ولا)** يقتل **(بعد البلوغ)** أيضاً **(لأن في صحة إسلامه خلافاً بين العلماء)** فمن قال بإسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة إسلامه فكفره لا يكون ردة **(فأورث)** الاختلاف **(شبهة)** في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه أن الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سبباً وإلاّ لزم أن لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وها هنا السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الدرء فتأمل ولو اعتبروا السقوط مرة شبهة في عوده لكان له وجه وكفى فتدبر. **(والثالث)** وهو الدائر بين الحسن والقبيح **(كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية فإنها مشروعة في وقت)** كما عدا الأوقات المكروهة

(دون وقت) آخر كوقت الطلوع في حق الصلاة وقس عليه فلا تصير واجبة الأداء للحرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن **(يصح مباشرته)** إياها أي بعضها فإنه لا يصح اعتياده للجهاد **(للثواب والاعتياد بلا عهدة)** عليه في الإفساد لأنه ليس محلاً للتكليف **(فلا يلزم)** عليه **(بالشروع ولا)** يلزم القضاء **(بالإفساد ولا)** يلزم **(جزاء محظور إحرامه)** بالجناية عليه **(بخلاف ما كان مالياً)** أي من العبادات المالية **(كالزكاة لا تصح منه لأن فيه ضرراً)** مع عدم الوجوب وأنه ممنوع عن التبرعات المالية **(والرابع)** وهو حق العبد النافع المحض **(كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا إذن وليه لأنه نفع محض)** والولي إنما جعل ولياً لئلا يستضر بالغرامات فتخص الحاجة إليه فيما يحتمل المضرة وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه إليه فيصح من غير إذنه **(ولذلك)** أي لأجل أن النافع في حق الصبي يثبت من غير إذن الولي **(تجب أجرة الصبي المحجور)** إذا استأجر نفسه وفرغ من العمل **(مع بطلان العقد)** الذي عقده **(إذا كان)** الصبي **(حراً)** لأن بطلان عقده إنما كان لاحتمال أن تضره المشقة، فإذا فرغ من العمل بقي النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا، فوجب الأجر المسمى دون أجر المثل **(وأما العبد)** المحجور إذا أجر نفسه **(فيجب له الأجر بشرط السلامة)** بعد الفراغ من العمل لما بينا **(فلو هلك)** في هذه الإجارة **(فالقيمة)** واجبة **(لا الأجر)** لأن المستأجر يصير غاصباً بالاستخدام من غير إذن السيد، فإذا هلك وجب القيمة عليه وملك العبد بالضمان، فظهر أنه استخدم ملك نفسه، فلا أجر **(و)** لذا **(استحق)** الصبي **(الرضخ)** بالخاء المعجمة، وهو مال أقل من السهم من الغنيمة **(مع عدم جواز شهود القتل)** أي القتال **(بدون الإذن بالإجماع)** لأن عدم جواز الشهود إنما كان لدفع احتمال ضرر الموت والجرح مع عدم الوجوب عليه، وأما حال أخذ الغنيمة فنفع محض **(والخامس)** وهو الضار المحض **(كالطلاق ونحوه، فلا يملكه ولو بإذن وليه، كما لا يملكه عليه)** أي على الصبي **(غيره)** فعلى هذا امرأته ليست محلاً للطلاق، قالوا: لأنه لما كان ضاراً بالقطع، وقد كان ولاية الولي ليندفع الضرر بانضمام رأيه، ولا اندفاع ها هنا بطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتأمل فيه **(قال)** الإمام **(شمس الأئمة)** السرخسي: **(زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم)** أي حكم الطلاق **(غير مشروع أصلاً، حتى أن امرأته لا تكون محلاً للطلاق)** بل صارت في هذا الحكم كالأجنبية **(وهذا وهم، فإن الطلاق يملك بملك النكاح)** فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق **(ولا ضرر فيه)** أي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي، بل في عدم الملك ضرر **(وإنما هو في الإيقاع)** فإنه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح للإيقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة، فحينئذٍ لا ضرر في الإيقاع **(فلو تحققت الحاجة إليه لدفع الضرر كان صحيحاً)** هذا أشبه بالصواب والله أعلم بأحكامه. فإن قلت: فإذا كان لا يملك ما فيه مضرة أصلاً فلم يملك القاضي إقراض ماله من المليء، فإنه متبرع لا نفع فيه أصلاً؟ قال: **(وإنما يجوز إقراض القاضي ماله من المليء)** لا لأنه تبرع، بل **(لأنه حفظ)** له، لأنه في يد ضمين، فلا احتمال للهلاك **(مع قدرة الاقتضاء بعلمه)** فلا احتمال للجحود، وها هنا بحث: فإن احتمال الجحود وإن انسد لكن ها هنا احتمالات أخرى، كانعزال القاضي أو

إفلاس المديون أو غيبوبة منقطعة أو غير ذلك، قال مطلع الأسرار الإلهية الربانية: لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الخيانة اليوم في القضاء فافهم **(بخلاف الأب)** فإنه لا يملك إقراض مال ابنه الصغير **(إلاّ في رواية)** وجهها أنه نوع من الحفظ، لأنه يصير في يد ضمين قادر على الأداء، وجه الأولى أنه يحتمل الهلاك بالجحود، بخلاف القاضي فإن علمه ملزم فلا يضر الجحود و**(السادس)** وهو الدائر بين الضرر والنفع **(كالبيع والإجارة وغيرهما من المعاوضات، ففيها نفع)** لاحتمالها الاسترباح **(مشوب باحتمال ضرر)** لاحتمال خسارة المال أو البدن والصبي قاصر عن معرفة العواقب، فلم تفوض إليه هذه لعقود مرحمة له لئلا يقع في ضرر، بل أولى عليه من هو أشفق به **(فبانضمام رأي)** هذا **(الولي يندفع)** ذلك **(الاحتمال)** من الضرر **(فيملك)** هذه العقود **(معه ثم عند)** الإمام **(أبي حنيفة لما انجبر القصور)** الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته **(بالإذن)** الصادر من الولي **(كان كالبالغ)** في نفاذ التصرفات **(فيملك)** العقود **(بغبن فاحش مع الأجانب)** باتفاق الروايات، كالبالغ **(و)** مع **(الولي في رواية)** وفي أخرى لا يملك، لأن الولي حينئذٍ متهم في الإذن، لجواز أن إذنه كان خداعاً منه لأخذ ماله ولا كذلك في الأجنبي **(وعندهما لا يجوز)** العقود مع الغبن الفاحش **(وقولهما أظهر)** لأن الإذن إنما اعتبر شرعاً ليأمن عن الضرر، فلما عقد مع الغبن علم أن إذنه لم يقع في محله والعذر له أن الإذن مظنة عدم الضرر وتخلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المرفه مع أنه منفك عن الحكمة يثبت الترخص فتدبر، والله أعلم بأحكامه. ثم ها هنا عوارض على الأهلية ذكرها مشايخنا الكرام، والمصنف أهمل الأكثر منها، وأشار إلى البعض في الجملة، وأنا أذكرها لشدة الحاجة في استخراج الأحكام إلى معرفتها.

العوارض المعترضة على الأهلية سماوية ومكتسبة، أما المكتسبة فمنها الجهل، وهو على أنواع:

الأول: الجهل الذي يكون من مكابرة العقل وترك البرهان القاطع الظاهر أشد ظهوراً من ظهور الشمس على نصف النهار، وهو جهل الكافر لا يكون عذراً بحال، بل يؤخذ به في الدنيا بالإذلال بالقتل والنهب والاسترقاق، أو أخذ الجزية، وبعد قبولهم تكون حجتهم دافعة للتعرض بما فعلوا بشرط أن يكون في دينهم الباطل جائزاً لا كالربا، فإنه محرم في الأديان كلها بالاتفاق، فلا يحد شاربهم، ودافعة للخطاب أيضاً عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله، كأن الخطاب النازل لم يتوجه فلم يسقط، تقوم الخمر في حقهم، فيضمن بالاتلاف وينفذ نكاح المجوس من المحارم فلا يفسخ إلاّ بترافعهما إلينا، ويثبت نسب الأولاد منها، ويجبر على إعطاء النفقة والمهر ويصير محصناً بالوطء إذا أسلم بعده، وقالا: لا ينفذ ويفسخ جبراً، ولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا إحصان لأن ديانتهم وإن منعت من توجه الخطاب لكن لا تثبت حكماً جديداً، بل يبقى الحكم الأصلي، والحكم الأصلي في المحارم الحرمة، فتبقى كما كانت في الربا، وهو الأشبه.

الثاني: الجهل الذي يكون عن مكابرة العقل وترك الحجة الجلية أيضاً، لكن المكابرة فيه

أقل منها في الأول، لكون هذا الجهل ناشئاً عن شبهة منسوبة إلى الكتاب أو السنة، وهذا الجهل للفرق الضالة من أهل الأهواء، كالمعتزلة والروافض والخوارج، وهذا الجهل أيضاً لا يكون عذراً ولا نتركهم على جهلهم، فإن لنا أن نأخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالإسلام فإن غصبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبراً، ولا يحرم أهل الحق بقتل مورثه الخارجي عن الميراث، إذ لا جناية في هذا القتل، ويؤخذون بقصاص وحدٍ، إلاّ أنه إذا كان لهم منعة فتنقطع الولاية عنهم، فلا يؤخذون بقتل العادل في صف القتال، ولا يحرمون عن الميراث، ولا يضمن مالهم بالأخذ حال القتال والاستعمال والضياع، وأما إن كان قائماً يجب الرد.

الثالث: جهل نشأ عن اجتهاد ودليل شرعي، لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بأن يخالف الكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع، وحكمه أنه وإن كان عذراً في حق الإثم لكن لا يكون عذراً في الحكم، حتى لا ينفذ القضاء به، فلا يصح بيع مذبوح متروك التسمية عمداً، ولا القضاء بحل المطلقة ثلاثاً الناكحة زوجاً آخر غير الذائقة عسيلته، كما حكي عن سعيد بن المسيب.

الرابع: جهل نشأ عن اجتهاد فيما فيه مساغ، كالمجتهدات، وهو عذر البتة، وينفذ القضاء على حسبه.

الخامس: جهل نشأ عن شبهة وخطأ كمن وطىء أجنبية بظن أنها زوجته، أو وطىء جارية ابنه أو زوجته، وهذا عذر في حق سقوط الحد.

السادس: جهل لزمه ضرورة بعذر، وهو أيضاً عذر، كجهل المسلم في دار الحرب أحكام الإسلام، فلا يحد بالشرب، وللجهل أحكام بحسب الإثم، وسيجيء إن شاء الله تعالى في الخاتمة مفصلاً. ومنها: السكر، وهو إما من مباح، كما إذا سكر بالمعاجين التي تؤخذ من أشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن، أو بالخمر المشروب وقت الإكراه والمخمصة، وحكمه حكم الإغماء الذي سيجيء إن شاء الله تعالى، وأما من محرم كالخمر المشروب في غير حال الضرورة، وحكمه أنه لا يكون عذراً في حال، فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه، ويصح يمينه وظهاره إلاّ عبارة الردة، إذ ركنها فساد العقيدة ولم يوجد، ورأيت في بعض كتب الفقه إلاّ الردة بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه، فإنه يؤخذ به السكران أيضاً، وعليه الاعتماد للفتوى، ويؤخذ بالأقارير إلاّ الإقرار الذي يصح فيه الرجوع، كالإقرار بالزنا، وشرب الخمر، لا الإقرار بالقتل والقذف، فإنه يقتص ويحد، كما إذا قامت البينة على ارتكاب الزنا حال السكر، لكن يحد حال الصحو، ومنها: الهزل، وهو التلفظ بكلام لعباً، ولا يريد معناه الحقيقي ولا المجازي، والهزل، إما في إنشاءات أو إخبارات أو اعتقادات، فالأول على أنواع: منها ما يحتمل النقض، كالبيع، فالهزل إما في أصله أو قدر البدل أو جنسه فإن كان في أصله، فإن اتفقا على الإعراض فالعقد تام، وإن اتفقا على البناء فالعقد غير تام، بل هو كالبيع بشرط الخيار المؤبد، فإنهما قد رضيا بالسبب دون الحكم أبداً كما في الخيار المؤبد، فأيهما

إن أبطل بطل، وإن أجاز جاز في ثلاثة أيام عنده، وفي أي وقت شاء عندهما، وينبغي أن لا تصح الإجازة عند زفر، وإن اتفقا في السكوت فالاعتبار للعقد عنده لا للهزل، إذ الأصل فيه أن يكون صحيحاً، وعندهما للهزل، إذ الموجود لا يبطل إلاّ بمبطل، ولا مبطل ها هنا، إذ السكوت ليس إعراضاً، والعذر له أن الإقدام على العقد ناسخ للمواضعة فتأمل، وإن اختلفا في البناء والإعراض أو البناء والسكوت، أو السكوت والإعراض، فعنده القول قول من يوجب الصحة، لأن الصحة أصل، وعندهما القول قول المواضعة، لأنها أصل عندهما، وفي «التحرير» صور الاتفاق ستة، إعراضهما وبناؤهما وسكوتهما وإعراض أحدهما مع بناء الآخر أو مع سكوت الآخر وبناء أحدهما مع سكوت الآخر، وصور الاختلاف اثنتان وسبعون، فإما أن يدعي إعراضهما أو بناؤهما أو سكوتهما أو إعراض نفسه مع بناء صاحبه أو مع سكوته أو بناء نفسه مع إعراض صاحبه أو سكوته أو سكوت نفسه مع إعراض صاحبه أو بنائه فهذه تسعة، وإذا أخذ كل واحد منها مع الثمانية الباقية في دعوى الآخر تكون اثنتين وسبعين، هذا: والقول بالصحة مع دعوى كل منهما بناء الآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى على المتأمل، وإن كان الهزل في القدر فالاعتبار للعقد عنده في الصور كلها، لأنه لو اعتبر المواضعة في الزائد ويكون الثمن هو الأقل يلزم اشتراط ما ليس بثمن في العقد فيفسد، وحينئذٍ يلزم إبطال الأصل للوصف وعندهما للهزل، إلاّ في صورة الإعراض منهما، إذ الهزل أصل لا يهدر إلاّ بمبطل، وإن كان الهزل في جنس الثمن بأن وضعوا أن يكون دراهم ويذكروا دنانير فالعبرة للعقد بالاتفاق، لأنه لو اعتبر الهزل بطل المسمى ويبقى البيع بلا بدل، بخلاف الهزل في القدر والبناء عليه، لأنه إذا عمل بالهزل يبقى البيع بأقل الثمن والزيادة وإن كان شرطاً فاسداً إلاّ أنه لا مطالب له من جهة العبد ولا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقض، فإما أن لا يكون يلزم فيه المال أصلاً، فلا يؤثر فيه الهزل، كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة، والطلاق والنكاح وغيرها مقيس عليها بجامع أنها إنشاءات لا تحتمل الفسخ أو يلزم فيه المال وكان تبعاً، كالنكاح، فإن كان الهزل في أصل النكاح فالعقد لازم، وإن كان في القدر فإن اتفقا على الإعراض فالمسمى لازم، وإن اتفقا على البناء فالأقل بالاتفاق، أما عنده فلأنه يمكن العمل بالهزل ها هنا، لأن الأقل يكون مهراً، والزائد شرطاً فاسداً لا يفسد به النكاح، وإن اتفقا على السكوت أو اختلفا ولم يتفقا على شيء فالأقل في رواية الإمام محمد لما بينا، وفي رواية الإمام أبي يوسف المسمى، وفي «التحرير» وهو أصح، لأن العقل لا يجوّز أن يصر العاقل على الهزل، فكأنهما بدآ بالعقد الجديد، وعندهما الاعتبار للهزل، لأنه هو الأصل عندهما كما مر، وإن كان في الجنس فإن اتفقا على الإعراض فالمسمى اتفاقاً أو على البناء، فمهر المثل اتفاقاً لأنه لا مسمى حينئذٍ، فبقي النكاح بلا بدل، وفيه مهر المثل، وإن اتفقا على السكوت أو اختلفا فمهر المثل عندهما وعنده في رواية الإمام محمد، والمسمى في رواية الإمام أبي يوسف، وقد تقدم الوجهان، أو يلزم فيه المال، ويكون مقصوداً من العقد، كالخلع والصلح عن دم العمد والعتق على المال، فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى، لأنه

غير قابل لخيار الشرط عندهما، وعنده يتوقف على اختيارهما إن بنيا إذ يصح خيار الشرط عنده فيهما، وإن أعرضا بطل الهزل وتم العقد، وإن سكتا أو اختلفا فالقول لمدعي الجد عنده ولمدعي البناء عندهما، لكن يبطل الهزل ويجب المال ويقع الطلاق، والثاني: أي الإخبارات لا صحة لها أصلاً، لأن الهزل قرينة على عدم المحكى عنه، وإنما كان الحجة باعتباره فلا تصح الإقرارت أصلاً والثالث أي الاعتقادات لا تصح مع الهزل أيضاً إلاّ أنه يكفر بالهزل لا لتبدل الاعتقادات، بل لأن الهزل استخفاف بالدين، هذا: ومنها السفه، وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله، وهو لا يمنع التكليف، لأنه لا ينافي فهم الخطاب والعمل به، إلاّ أنه يمنع المال إلى أن يبلغ مظنة الرشد عنده، وهي سن الجد خمس وعشرون سنة، وعندهما حقيقة الرشد بالنص الصريح في الكتاب العظيم، ثم عندهما يجب النظر له، فيجب الحجر بقضاء القاضي عند أبي يوسف، ويتحجر بنفسه عند الإمام محمد والإمام يقول ليس هو محل النظر، فإنه يضيع العقل الذي أعطاه الله تعالى ولا يستعمله، وأيضاً فيه إهدار آدميته وإلحاقه بالحيوانات فلا تحجر، وفي «التحرير» الأشبه قولهما، لأن في منع المال دلالة ظاهرة على أن المقصود منه عدم التضييع وذلك بالحجر أبلغ، ورأيت في كتب الفقه الفتوى على قولهما، ومنها السفر، وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب، إلاّ أنه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصاً، كقصر الصلاة الرباعية وتأخر خطاب الصوم وشرع المسح إلى ثلاثة أيام وغير ذلك.

مسألة

(**سفر المعصية**) أي سفر يكون الغرض منه فعلاً هو معصية، كسفر البغاة وقطاع الطريق (**لا يمنع الرخصة عندنا خلافاً للأئمة الثلاثة**) الشافعي ومالك وأحمد، فعندهم يمنع الرخصة، وأما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه عن أحد إلاّ من الروافض (**لنا الإطلاق**) أي إطلاق النصوص عن التقييد بنفي كونه للمعصية، والمطلق يجري على إطلاقه إلاّ لضرورة، وليست قال الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ وهو أعم من كونه للمعصية أو للطاعة ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي فواجب عليه عدة من أيام أخر (**وفي «صحيح مسلم» عن ابن عباس رضي الله عنهما: فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعاً وفي السفر**) وهو مطلق (**ركعتين**) اتباع الأئمة الثلاثة (**قالوا: الرخصة نعمة، فلا تنال بالمعصية**) فإن المعصية لا تكون موجبة وسبباً للرفاهية (**كالسكر**) من المحرم لا يكون سبباً لنعمة الترفيه (**قلنا**) مسلم أن النعمة لا تنال بالمعصية، لكن المعصية (**ليست إياه**) أي السفر (**بل مجاورة له**) ألا ترى أنه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة، والسبب هنا نفس السفر، لا مع كونه معصية (**فصار كالصلاة في الأرض المغصوبة**) فإنها لما لم تكن نفسها معصية أسقطت الواجب (**بخلاف السبب المعصية**) نفسها (**كالسكر بشرب المسكر المحرم**) فإنه لا يصلح سبباً للنعمة، وسر ما ذكر أن السفر لما كان مما يبتني عليه بعض العبادات، كالجهاد والحج وغيرهما، وأكثر أمور

المعاش كالتجارة ونحوها، وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الأغلب رتب الله تعالى عليه حكماً أخف، وجعله سبباً للرخصة لهذا الخير الكثير، فلا تبطل سببيته بعروض معصية مجاورة له بتقصير من المكلف، ولا يبطل الخير بمجاورة الشر، وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفيه بالمعصية، بل بما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال، فلا يرد أن إناطة الشارع الرخصة بما هو يلزمه وقصد منه المعصية لا يليق، وشدد وادعى أنه لا نظير له، وقالوا أيضاً: قال الله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] أي في أكل الميتة خص هذه الرخصة بغير الباغي، فيعمم في غيره بالقياس، قلنا: تأويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الأكل ولا عاد على غيره من المضطرين بأخذ ميتتهم، على أنه لا يصح القياس، فإن هذا القيد لا يوجب نفي الحكم عن غيره، بل إن أفاد ذلك فللحرمة الأصلية، فلا وجه للقياس عليه، على أن الإطلاق في الرخص الأخرى مانع عن القياس فتدبر، ومنها الخطأ، وإنما صار مكتسباً لأنه حدث من عدم التثبيت الذي هو من تقصيره.

مسألة

(المؤاخذة بالخطأ جائزة عقلاً) أي العقل لا يأبى عن تجويز المؤاخذة على ارتكاب السيئة خطأ **(خلافاً للمعتزلة لنا)** أنه تعالى مدح السائلين عدم المؤاخذة بالخطأ قال الله تعالى: ﴿وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ۝ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٥ ـ ٢٨٦] ولو لم تصح المؤاخذة عقلاً لما مدحوا بهذا السؤال، لأنه حينئذٍ سؤال بما يستحيل **(والسؤال بما يستحيل باطل)** المعتزلة **(قالوا: المؤاخذة)** إنما تكون **(بالجناية وهي بالقصد)** ولا قصد في الخطأ فلا جناية، فلا مؤاخذة فيه **(قلنا)** لا نسلم أنه لا جناية فيه بل فيه جناية **(بعدم التثبت والاحتياط الواجبين)** والخطأ لما كان مسبباً عن عدم التثبت الذي هو الجناية صار هو أيضاً جناية، فتجوز المؤاخذة به أيضاً، ولسنا نقول: إن المؤاخذة بعدم التثبت فقط، بل بفعل الخطأ، حتى يرد أن النزاع حينئذٍ لفظي، بل المؤاخذة به لكن لكونه مسبباً عن فعل اختياري فتدبر، ثم الخطأ وإن كان جناية كما بينا **(إلاّ أن فيه شبهة العدم)** أي شبهة عدم الجناية، ولذا لا يؤاخذ به في الإثم سمعاً، كما قال رسول الله ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه» **(فلا يؤاخذ بحد ولا قصاص)** لأنهما يسقطان بالشبهات **(دون ضمان المتلفات)** خطأ **(من الأموال)** فإنه يؤاخذ به جبراً للمتلف، لا لكونه جناية، ألا ترى أنه يجب على الصغير، ولما كان نوع جناية والقتل من أعظم الكبائر لم يهدر الخطأ فيه، بل وجبت الكفارة، وأما الدية فجزاء المحل **(ويقع طلاقه عندنا)** وكل إنشاء لا يحتمل الفسخ **(خلافاً للشافعي)** رحمه الله **(لأن اعتبار الكلام)** إنما يكون **(بالقصد ولم يوجد)** في الخاطىء فلا اعتبار لكلامه **(كما في النائم)** فلا يقع **(قلنا)** نعم اعتبار الكلام بالقصد، لكن **(الغفلة عن معنى اللفظ أمر خفي)** فلا تناط الأحكام على قصد المعنى **(فأقيم تمييزاً لبلوغ مقامه)** أي القصد لأنه مظنة القصد، وإذا كانت المظنة موجودة لا

ينتفي الحكم، وإن كانت الحكمة منتفية **(بخلاف النوم)** فإن تمييز البلوغ منتف فيه، ثم لا يخفى أن هذا إنما يتم لو كان المدعي وقوعه قضاء، لأن القصد أمر مخفي فلا بد من اعتبار المظنة، وأما الخبير العليم فيعلم القصد، وليس هنا دليل على اعتبار المظنة وإلغاء الحكمة، وسيجيء ما يشيد أركان هذا، ومنها: الإكراه، وهو وإن كان عارضاً على الأهلية مكتسباً لكنه من الغير.

مسألة

(الإكراه ملج وهو بما يفوّت النفس أو العضو) إن لم يفعل الفعل المكره عليه **(وغيره)** وهو الإكراه بغير ما يفوّت النفس. والعضو **(غيره)** أي غير الملجىء **(كالحبس والضرب وهو)** بنوعيه **(لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه، وبنقيضه مطلقاً، وقال جماعة)** يمنع الإكراه التكليف **(في الملجىء)** منه **(دون غيره، وقالت المعتزلة: يمنع)** الإكراه التكليف في الملجىء بعين المكره عليه وبنقيضه، ويمنع **(في غيره في عين المكره عليه دون نقيضه)** أي لا يمنع في نقيض المكره عليه **(لنا أن الفعل)** المكره عليه وكذا ضده **(ممكن)** في ذاته كما كان قبل أيضاً **(والفاعل متمكن)** عليه **(كيف لا)** يتمكن **(و)** الحال **(أنه يختار أخف المكروهين)** من الفعل وما هدد به، فإن رأى الفعل أخف مما هدد به يختاره وإن رأى ما هدد به أخف منه اختاره، فالفاعل قادر فيصح التكليف **(ولذا قد يفترض ما أكره عليه)** والافتراض نوع من التكليف **(كالإكراه بالقتل على شرب الخمر)** فإنه حينئذٍ يفترض عليه الشرب **(فيأثم بتركه و)** قد **(يحرم)** ما أكره عليه **(كعلى قتل مسلم ظلماً)** أي كالإكراه على قتل مسلم ظلماً، فإنه لا يحل بحال **(فيؤجر على الترك)** لأنه وجد الداعي إلى الحرام فكف النفس عنه **(كعلى إجراء كلمة الكفر)** أي كما يؤجر في الإكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان إذا كف عنه، لكن لا يأثم ها هنا إن فعل، وإن كان حراماً، لأنه عومل به معاملة المباح كما قد مر، ويأثم في صورة الإكراه على القتل بفعل الحرام **(وقال المفصلون)** بين الملجىء وغيره **(المكره عليه واجب الوقوع)** لأن المكره ألجأ الفاعل إلى الفعل **(وضده ممتنع)** وقوعه **(والتكليف بهما محال قلنا)** لا نسلم أن المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات، بل الوجوب فيه، وكذا الامتناع قد يكونان بالشرع، كما في القتل وشرب الخمر، وقد يكونان بالعقل، فإن العاقل من شأنه أن يختار ما يراه أخف و**(الإيجاب والامتناع بالشرع أو العقل لا ينافي الاختيار)** للفاعل **(بل هو مرجح)** لجانب الفعل أو الترك **(لا موجب فتأمل)** فإنه دقيق **(وقالت المعتزلة)** لا يمكن الامتثال في التكليف بعين المكره عليه **(إذا أكره على عين المأمور به، فالإتيان به لداعي الإكراه، لا لداعي الشرع)** فلا إخلاص **(فلا يثاب عليه)** ولا امتثال **(فلا يصح التكليف به)** لانتفاء الفائدة **(بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه)** وكلف به **(فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع)** حيث صبر على التعذيب في سبيل الله **(قلنا)** قد اعترفتم بصحة التكليف بضد المكره عليه و**(صحة التكليف بالضد تقتضي المقدورية)** أي كونه مقدوراً **(والقدرة على الشيء قدرة على ضده)** فالقدرة على

المعتزلي **(خلافه)** وهذا أحد التأويلات المذكورة لقوله: **(لنا نسخ ثبات الواحد للعشرة)** عند المقابلة **(بثبات الواحد للاثنين)** عندها روى البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال: لما نزلت: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا﴾ [الأنفال: ٦٥] فكتب عليهم أن لا يفرّ واحد من عشرة، وأن لا يفرّ عشرون من مائتين، ثم الآن خفف الله عنكم الآية، فكتب: أن لا يفرّ مائة من مائتين **(و)** لنا **(نسخ الاعتداد بالحول)** قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] **(بآية الأشهر)** وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فالآية الأولى تفيد وجوب الاعتداد على المتوفى عنها زوجها سنة، والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى، فننسخ عدة السنة بالعدة بالأشهر والوصية بالميراث. روى البيهقي في «سننه» عن ابن عباس في قوله ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ الآية. قال: كان الرجل إذا مات وترك امرأته اعتدت في بيته ينفق عليها من ماله ثم أنزل الله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فهذه عدة المتوفى عنها إلا أن تكون حاملاً فعدتها أن تضع ما في بطنها. وقال في ميراثها: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ [النساء: ١٢] فبين ميراث المرأة وترك الوصية والنفقة، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليها أن تتزين وتتصنع وتتعرض للتزويج فذلك المعروف كذا في «الدرر المنثورة». وفي «صحيح البخاري»: قال ابن الزبير: قلت لعثمان: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: ٤٣٢] الآية وقد نسختها الآية الأخرى، وهي: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فلم تكتبها، فقال: يا ابن أخي لا أغير شيئاً من مكانه، وهذا إخبار أجل الصحابة بالنسخ وقول الصحابي فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد إن الآية ثابتة غير منسوخة، ومعناه: أن تمام السنة على أربعة أشهر وعشراً إنما هو بالوصية، إن شاءت سكنت في وصيتها وإن شاءت خرجت، وهو تأويل قوله تعالى: ﴿غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٠] فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت، فلا سكنى لها، هذا خلاصة ما في «صحيح البخاري» **(قيل)** لا نسلم أن الاعتداد بالسنة منسوخ فإنه قد يعمل به، إذ **(قد يمكث الحمل حولاً)** وعدة الحامل وضع الحمل **(والجواب: أن العبرة)** ههنا **(للوضع وخصوص السنة لاغ)** فليس فيه عمل بالمنسوخ، ولو سلم أن العبرة هناك لخصوص السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية، لأن حكمها كان الاعتداد بالسنة مطلقاً، وهو منسوخ قطعاً. الجاحظ **(احتج بقوله)** تعالى في صفة القرآن: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ [فصلت: ٤٢] فلا يبطل شيء منه بالناسخ **(قلنا: النسخ ليس بباطل)** بل المنسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى إلا أن العمل بأحدهما ينقطع بالآخر **(على أن الضمير للمجموع)** أي مجموع القرآن والمجموع لا ينتسخ أصلاً فافهم.

مسألة: (يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد) وعليه الشيخان الإمامان فخر الإسلام وشمس الأئمة. فإن قلت: فأي فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن؟

قال: **(وهو)** أي الاعتقاد **(رأس الطاعات وأساس العبادات)** وهو حاصل فأي فائدة تكون فوقها، وهذا غير وافٍ عند هذا العبد، فإنه هب أن الاعتقاد عمل القلب ورأس الطاعات، لكن إذا كان مطابقاً للواقع وههنا المفروض أن لا وجوب وقت التمكن، كيف وهو إن كان حسناً فيه فلا يصح تعلق النهي الناسخ، هذا خلف، فلا بد أن يكون قبيحاً، فلا وجوب فيه، وقبله لا وجوب أيضاً، لأن التمكن شرط التكليف، والوجوب لا يتعلق إلاّ بما هو حسن، والنهي لا يتعلق إلا بما هو قبيح في ذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع كما بين في المبادىء الاحكامية، فإذا ليس في الواقع وجوب، فالاعتقاد به قبيح، فلا يكون طاعة، فضلاً عن كونه رأس الطاعات، ومن ههنا ظهر فساد ما قرر أن المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم **(خلافاً لجمهور المعتزلة وبعض الحنفية)** بل رؤسائهم كالشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي وشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي والشيخ الإمام الجصاص أبي بكر الرازي والقاضي الإمام أبي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى، وقولهم هو الحق المتلقي بالقبول **(و)** خلافاً لجمهور **(الحنابلة والصيرفي)** من الشافعية **(لنا: التكليف قبل الفعل كما مر)** في المبادىء الإحكامية **(وهو ممكن يقبل الرفع)** ولا يلزم من ارتفاعه محال **(ولا مانع فيجوز)** وجوابه أن ارتفاع التكليف قبل التمكن من المحالات، وإن كان ممكناً في الجملة، فإن الإمكان لا ينافي استحالة نحو عدمه لاستلزامه محذوراً، وكيف لا يكون محالاً، وإن وجود التكليف ينادي أعلى نداء على حسن الفعل زمان التمكن، فيستحيل على الحكيم رفعه، والنهي عما ليس بفحش مستحيل، ودفع بأن المقصود من التكليف الابتلاء بالإيمان به والعزم على الفعل ليصيب به حسنة لا لابتلاء بإيقاع الفعل، وهو فاسد، لأن الفعل هل اتصف بالوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير المقدور، أو بعد التمكن فلا بد من حسنة فيه كما مر في باب الحاكم، فلا يتصور ارتفاعه، لأن الحسن لا ينهى من الحكيم، أو لم يتصف بالوجوب أصلاً، فالابتلاء بالإيمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب فافهم. وقد يدفع بأنه يجوز أن يكون الفعل المنسوخ على حسنه، والنهي لغلبة قبح من غيره كالكذب لإنجاء بريء، وهو أيضاً فاسد فإن غلبة جهة القبح هل هي مانعة عن إيجابه؟ فلا يصح به التكليف بالوجوب المنسوخ أم لا، فلا ينسخ بل يكون من وجه واجباً ومن وجه حراماً، كالصلاة في الأرض المغصوبة فافهم. وقد يدفع أيضاً بأن المقصود من الخطاب فوائد أخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلاة وغيرها، وهذه فوائد عظيمة، وبه يظهر الجواب عن الإشكال المتقدم أيضاً، وهذا في غاية السخافة، فإنا لا ننكر هذه الفوائد ونقول: هل يفيد تعلق التكليف بالفعل فيكون حسناً فلا ينسخ بالنهي عنه، أو لا يفيد تعلق التكليف، فأي شيء ينسخ فافهم **(وقياس)** الشيخ **(ابن الحاجب على الموت)** فإنه رافع للتكليف قبل التمكن، فكذا الناسخ **(مندفع لأنه مخصص عقلاً)** فالتكليف مقيد بشرط السلامة، فليس هناك ارتفاع بخلاف النسخ، فإن التكليف فيه مطلق، وإلا لم يصح النسخ **(على أنه بعد مضي بعض الأفراد)** أفراد الفعل من المكلف الميت، وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من أحد من المكلفين فافهم. والحق في الجواب أن موت

المكلف لا ينافي حسن الفعل بخلاف النهي الناسخ فافترقا. ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في «المختصر» **(واستدل)** على الجواز **(أولاً بنسخ ما زاد على)** الصلوات **(الخمس ليلة المعراج)** فإنه أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليلة المعراج بخمسين صلاة، فرجع إلى موسى عليه السلام فقال: سل التخفيف، فإن أمتك لا تطيق، فسأل فحط عشراً، ثم رجع فقال موسى مثل ذلك إلى أن بقي خمسة، فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل، فإن قلت: المعتزلة ينكرون المعراج فلا يقوم حجة عليهم. قال: **(وإنكار المعتزلة إياه مردود)** فإن ذلك من حماقتهم الكبرى **(لصحة النقل كما في «الصحيحين» وغيرهما)** واشتهاره كالشمس على نصف النهار، لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور **(واعترض)** عليه **(بأنه قبل التمكن من الاعتقاد)** فهذا كما يضرنا يضركم أيضاً **(وأجيب بأن رسول الله ﷺ)**وعلى آله وأصحابه **(وسلم هو الأصل)** في التكليف **(فاعتقاده كاعتقاد الكل وفيه ما فيه)** لأنه سيجيء أنه لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب إليه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قبل تبليغه إلى الأمة فلم تصر الأمة مكلفة به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد، بل الجواب: أن المقصود أن الرسول صار مكلفاً به قبل الأمة واعتقد ثم نسخ قبل تمكنه من العمل فكذا يجوز في الأمة أن تؤمر ويبلغ الأمر إليها ثم ينسخ بعد الاعتقاد قبل التمكن من الفعل، هذا: والجواب عن هذا الاستدلال أن التكليف بما زاد على الخمسين لم يتعلق إلاّ بالنبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم، دون الأمة، لأنه لم يبلغ إليهم هو ﷺ وآله وأصحابه وسلم، وقد نسخ بعد المراجعة إلى موسى عليه السلام في الفلك الخامس، فكما أنه كان متمكناً على الاعتقاد كان متمكناً على الإتيان بالخمسين، بل أزيد، فإن قلت: وقت المعراج كان أقل من ساعة كما روي، والعروج كان على خرق العادة، ولو كان متمكناً على الفعل فتركه معصية، وهو صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم بريء عنها؛ قلت: كما كان متمكناً على العروج على سبيل خرق العادة كذلك على أداء الخمسين، ومن آمن بقبض الزمان وبسطه لطاعة الأنبياء والأولياء فلا يشك في تمكنه عليه الصلاة والسلام لأداء الخمسين، كيف وآحاد الأولياء من أمته قد صلوا ثلثمائة ركعة في بعض الليل ولا عصيان، لأن الوجوب كان موسعاً في اليوم بليلته، إذ ليس في حديث المعراج ما يدل على تعيين الأوقات فافهم، ولا تزل فإنه مزلة (و) استدل **(ثانياً: كل نسخ قبل الفعل)** لأنه لو لم يكن قبل لكان بعده أو معه وهو باطل **(لأن الفعل في وقته وبعد وقته يمتنع نسخه)** إذ لا وجوب حين وجود الفعل وبعده حتى ينسخ **(ورد أولاً: كما أقول)** غاية ما لزم منه الانتساخ قبل وجود الفعل و**(لا يلزم منه قبل التمكن)** والمدعي هذا دون ذلك (و) رد **(ثانياً: الكلام)** ههنا **(فيما لم يفعل)** المكلف **(شيئاً من الأفراد)** للفعل **(وليس كل نسخ كذلك)** فالاستدلال خارج عن المتنازع فيه، وحاصل هذا الجواب: أنا سلمنا أن المدعي النسخ قبل الفعل وهو غير لازم، فإن المقصود منه القبلية بحيث لم يفعل شيء من أفراده، وهذا غير لازم من الدليل، فقد بان افتراقه من الأول فافهم وتأمل فيه **(أقول: لو قيل)** في تقرير الدليل **(التكليف بالثاني)** في الفعل **(تكليف آخر**

ولهذا يطيع) بالامتثال به **(أو يعصي)** بتركه **(فتجويز رفعه دون الأول تحكم)** مع كون كل منهما قبل التمكن **(لتوجه)** والجواب: أن التكليف فيما نحن فيه يوجب حسنه ونسخه يوجب قبحه في زمان واحد، وههنا لما كان بعد مضي زمان يتمكن المكلف على إتيانه، فلا شناعة في أن فيه حسناً فيؤمر به ويصير بعد قبيحاً فينهي عنه، فلا تحكم بل هو الأصوب الواجب القبول فاحفظه **(إلاّ أن يقال: النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن)** وهذا لا يتصور قبل التمكن، من العمل بخلاف الموت فإنه يصح تقييد المدة للعمل به **(وعلى هذا فالنزاع لفظي)** لأن المجوّزين أرادوا بالنسخ قبل التمكن رفع الحكم والمانعون أرادوا بيان مدة العمل بالبدن، وفيه أن المصنف قد بين سابقاً أن النزاع في أن النسخ هل هو بيان مدة العمل أو رفع له معنوي، وبناء النزاع على النزاع المعنوي لا يوجب اللفظية، وتفصيله أن النسخ بيان للمدة المقدرة لتعلق الحكم بعمل البدن فلا يصح الانتساخ قبل التمكن، إذ لا مدة حتى تقدر وعلى هذا فلا وجه للفظية النزاع، فإن قلت: لم يدل دليل على كون النسخ بياناً للأمد المقيد به الحكم، قلت: نعم، لم يدل، لكن يكفي للاستناد، فافهم **(و)** استدل **(ثالثاً: أمر إبراهيم)** على نبينا وعلى آله وأصحابه و**(عليه)** الصلاة و**(السلام بذبح ولده إسماعيل)** وهو منقول عن أمير المؤمنين وإمام الصديقين أبي بكر الصديق الأكبر وابن عمر وأبي هريرة وعبد الله بن سلام وابن عباس في رواية الحاكم، وبه قال الشعبي ومجاهد والحسن ويوسف بن مهران ومحمد بن كعب القرظي وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير **(أو إسحاق)** وهو قول أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، رواه عبد الرزاق، وذهب إليه ابن مسعود كما روى الطبراني وعبد الرزاق والحاكم وصححه وجابر بن عبد الله على ما رواه الحاكم وابن عباس في رواية الحاكم عن عطاء والعباس بن عبد المطلب رواه البخاري في «تاريخه»، وبه قال مسروق: رواه ابن جرير وسعيد بن جبير رواه ابن عبد الله بن أحمد وكعب الأحبار رواه عبد الرزاق والحاكم وصححه في قصة طويلة، والحسن البصري في رواية ابن أبي حاتم ومجاهد في رواية عبد بن حميد وقتادة رواه ابن جرير وابن أبي حاتم والشعبي في رواية ابن أبي حاتم، وإليه ذهب الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية رضي الله تعالى عنه، وحكى أن أهل الكتابين اتفقوا على أنه نص في التوراة أن الذبيح إسحاق، لكن اختيار عبد الله بن سلام كونه إسماعيل يأبى عنه. وروي في ذلك الحديث المرفوع أيضاً بطرق كثيرة، روى الدارقطني عن أبي مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وبارك وسلم: «الذبيح إسحاق» وروى الطبراني عن ابن مسعود قال: سئل النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وبارك وسلم: من أكرم الناس؟ قال: «يوسف بن يعقوب بن إسحاق ذبيح الله» هذا كله خلاصة ما في «الدرر المنثورة»، والذي يهدي إلى الذبيح أن الولد ولد بالبشارة بعد العجزة حال الكبر، وقد نص الله تعالى في سورة هود أن المبشر به إسحاق، فوجب كونه ذبيحاً، اللهم إلا أن يقال إن الذبيح إنما بشر به إبراهيم، والذي نص في سورة هود إنما المبشر به لامرأته إسحاق، فيجوز أن تكون البشارتان متغايرتين، والذي يرشدك إليه أيضاً القصة الطويلة المروية في «صحيح البخاري» لبناء الكعبة، فإنها تدل دلالة واضحة على أن إبراهيم لم يلق إسماعيل

عليهما السلام إلاّ بعد بلوغه وتزوجه مرتين حين بنيا الكعبة، والذبيح إنما هم بذبحه حين كان غلاماً، فلا يصح كونه إسماعيل فافهم، وإنما أطنبت الكلام في هذا لأني وجدت البعض طاعنين على الشيخ في قوله: الذبيح إسحاق، وليعلم الناظر أن الطعن من غاية جهلهم، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠] فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول: إن إبراهيم رأى في المنام ذبح ابنه: ورؤيا الأنبياء وحي فآمر به (**ولم يفعل**) فتركه إن كان مع بقاء الوجوب حين الترك لزم العصيان (**ولا عصيان**) لأنه بريء عنه مع أن الله سبحانه أثنى عليه في هذا الأمر فعلم أنه لم يبق الوجوب حين التمكن (**فالنسخ لازم**) وقام الذبح العظيم مقامه (**وأورد**) أولاً (**لا نسلم الأمر**) بذبح ولده (**بل رأى رؤيا فظنه**) أمراً، فإن قلت: رؤيا الأنبياء وحي، وقد رواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس مرفوعاً، قلت: نعم وحي، لكن لا نسلم أنه وحي بما رأى مطلقاً، بل يجوز أن يكون وحياً بما يعبر به، أو نقول، أنه وحي بعد التقرر عليه، وههنا لم يتقرر عليه بل أمر بذبح الكبش (و) أورد ثانياً (**لو سلم**) الأمر (**فبالمقدمات**) من الأضجاع وإمرار السكين وقد عمل به (**لا بالذبح**) فسقط الوجوب فلا نسخ (و) أورد ثالثاً: (**لو سلم**) الأمر بالذبح (**فذبح والتحم**) فارتفع الوجوب فلا نسخ وقد يورد بأنه ضرب صفحة من نحاس على الحلق عند ذبحه فذبحه ولم يقطع الحلقوم لمانع، فامتثل وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه أن هذا تكليف بالمحال فيمتنع أو لا يقع، وقد يجاب بأنه كان قادراً قبل ضرب الصفحة، وعلى هذا أيضاً، يتم المطلوب من عدم لزوم، جواز النسخ قبل التمكن، وما قيل إنه معجزة، فلو كان لنقل ولو بسند ضعيف ساقط، لأنه روى ابن أبي حاتم عن السدي كما في «الدرر المنثورة» (و) أورد رابعاً (**لو سلم**) الأمر بالذبح وعدم الامتثال به (**فما ترك**) المأمور به (**لأن الفداء بدل**) وقد أتى به فقد سقط الوجوب فلا نسخ (**وهو قول الحنفية**) قال الإمام فخر الإسلام: لم يكن ذلك لنسخ الحكم، بل ذلك الحكم كان ثابتاً، والنسخ هو انتهاء الحكم، ولم يكن، بل كان ثابتاً إلاّ أن المحل الذي أضيف إليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ فكان ذلك ابتلاء استقر حكم الأمر عند المخاطب في آخر الحال، على أن المبتغى منه في حق العبد أن يصير قرباناً بنسبة الحكم إليه مكرماً بالفداء الحاصل لمعرّة الذبح مبتلى بالصبر والمجاهدة إلى حال المكاشفة، وإنما النسخ بعد استقرار المراد بعد الأمر لا قبله وقد سمي في الكتاب فداء لا نسخاً، فثبت أن النسخ لم يكن لعدم ركنه انتهى كلماته الشريفة.

ويقول هذا العبد: إن حاصله أن هذا ليس نسخاً بل الحكم الذي كان عند الله وهو ذبح الفداء لا غير ثابتاً لا منتهياً إلا أن المحل الذي أضيف إليه الحكم في المنام لم يحله الحكم في الواقع على طريقة الفداء، بل يحل هذا الفداء فقط، وهذا كان ابتلاءً منه تعالى لإبراهيم، واستقر عند المخاطب حكم الأمر وعلمه على ما هو عليه في نفس الأمر في آخر الحال بعد العزم على ذبح الولد، وأما قبله فقد ظن أنه مأمور بذبح الولد على طريقة الخطأ في الاجتهاد والغلط في التعبير، واستقر هذا بعد العزم على ما ألقاه الله تعالى منه بهذه الرؤيا في حق المذبوح أن يكون قرباناً بنسبة الحكم إليه في الرؤيا فقط، لا أن يجب عليه ذبحه في الواقع وأن

يصير مكرماً بالفداء الحاصل لأجل معرة الذبح، وأن يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة فينال ثواباً عظيماً ومرتبة رفيعة، فقبل العزم على ذبح الولد لم يفهم مراد الأمر على ما هو عليه، وهو وجوب الذبح العظيم، والنسخ إنما يكون بعد استقرار المراد، ولهذا سمى الله تعالى فداء ولم يسمه نسخاً، والحاصل أن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه، وإنما أمر بالفداء لكن أرى الله الفداء على صورة الابن كما أرى سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه العلم في صورة اللبن فشربه، وأعطى فضله لأمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه، لكن لم يعبر رؤياه إبراهيم، وظن أنه مأمور بذبح الولد، وهذا كان ابتلاء منه له وولده، والحكم بذبح الفداء لم ينسخ، ولما كان هذا أمراً بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكان الشريعة المتقدمة حجة حكم إمامنا الهمام بوجوب الأضحية. وهذا محمل صحيح وجيه بكلامه رحمه الله تعالى، فقد رجع إلى الجواب الأول، إلاّ أن شارحي كلامه لم يحملوا عليه وقالوا مقصوده رحمه الله تعالى أنه عليه السلام كان مأموراً بذبح الولد حقيقة، فالذبح كان واجباً، ووجوبه باق بعد إلاّ أنه جعل الفداء خلفاً عنه، فذبحه يسقط ذبح الولد، وليس هذا من النسخ في شيء، فإنه انتهاء الحكم وهذا تبديل لمحل الحكم والمبتغى بالأمر بالذبح، ثم جعل الفداء خلفاً صيرورة الولد قرباناً من حيث انتساب حكم الله إليه لا من حيث وقوعه قرباناً في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاؤه ليصبر فيعطى منزلة رفيعة، وهذا هو مطمح نظر المصنف، ولا يرد عليه أن الأمر بذبح الفداء بدلاً عن ذبح الولد هو النسخ، لأنه رافع لوجوب ذبح الولد، كونه رافعاً ممنوع، ومن ادعى فعليه البيان وإنما هو باق كما بينا، وكذا لا يرد أنه هب أن الخلف قام مقام الأصل، لكن الأصل صار حراماً بعدما كان واجباً وهو النسخ وذلك لأن حرمة ذبح الولد كان ثابتاً من قبل وإنما انتسخ بإيجابه مرة، لأن الأمر لا يقتضي التكرار إذا قد أتى مرة بالخلف فقد امتثل وسقط الوجوب فبقي على ما كان عليه في المرة الأخرى، وهذا ليس من النسخ في شيء فافهم. ثم بقي ههنا إشكال هو أنكم سلمتم أن محل الفعل قد اختلف ولا شك أن ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء، كما أن صوم عاشوراء شيء وصوم الشهر المبارك شيء، فلا يصح الامتثال عن أحدهما بإتيان الآخر إلا بأن يرتفع، ولما كان ذبح الولد واجباً، فلا يرتفع وجوبه إلا بإتيانه أو ارتفاعه وإتيان ما قام مقامه، وإذ ليس الأول فتعين الثاني وهو النسخ لكنه إلى بدل. نعم: لو كان خصوصية المحل ملغاة وهو الولد ويكون الوجوب لأحد الأمرين ذبح الولد أو ذبح الكبش لكان له وجه؟ وجوابه: أنا سلمنا أن ذبح الولد شيء، وذبح الكبش شيء إلا أن الثاني خلف عنه وقام مقامه، ووجوب الخلف وجوب الأصل، ألا ترى أن الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه، لا أن وجوب الوضوء قد ارتفع، فإنه لو أتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم، وأن الظهر على المعذور واجب والجمعة خلف، ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة، لكن إن أدى يسقط عنه الظهر، وإن الظهر لا يأثم بتركه فقد علم أن وجوب الخلف لا ينافي وجوب الأصل فكذا ههنا، والسر فيه أن الخلف مما يحصل به المصلحة المنوطة بالأصل فيجعل مسقطاً له فكذا ههنا، وجوب الذبح على الذمة كما كان،

وإنما ذبح الكبش خلفاً عنه، وانحصار ارتفاع الوجوب في الإتيان به أو ارتفاعه من الأصل ممنوع، بل وجه ثالث هو إتيان خلفه، هذا غاية الكلام الذي حصل لهذا العبد إلى الآن وتأمل فيه. والحق لا يجاوز عن التوجيه الأول فافهم **(و)** أورد خامساً: **(لو سلم)** انتساخ الوجوب **(فالأمر موسع)** فلا يلزم العصيان، لأن التأخير كان جائزاً إلى حين التضييق، والنسخ قبله، وإنما يلزم لو كان مضيقاً، فإن قيل المبادرة دليل التضييق قال: **(والمبادرة لدفع مظنة المداهنة)** من المنافقين سقيمي الاعتقاد لئلا يقولوا: هو لا يمتثل أمر الله حباً لابنه، والأولى أن يقال: المبادرة للمسارعة لأداء الواجب، وأجيب بأن الواجب الموسع واجب في كل جزء، ففي وقت الانتساخ كان واجباً، وقد انتسخ، فهو نسخ قبل التمكن، وهو غير وافٍ، فإن الوقت في الموسع إذ قد فضل على الواجب، ففي بعضه الوجوب والتمكن من العمل، وفي الآخر النسخ والتحريم، ونحن إنما نمنع الانتساخ قبل التمكن على الفعل أصلاً، فإن قيل: قد مر عن المصنف أن التكليف في كل جزء متجدد قلت: قد أجبنا عنه سابقاً فتذكر **(و)** أورد سادساً: **(لو سلم)** أنه مضيق **(فلا نسلم أنه قبل التمكن)** لأن الفداء بعد الشروع في الفعل، لكن لم يتم من غير تقصير منه فتأمل فيه، واعلم أن هذه الإيرادات أكثرها متباينة بالسند **(ويدفع الثلاثة الأول بالفداء)** فإن الفداء يقتضي سبق الوجوب فيندفع الأولان، وكذا يقتضي عدم وقوع المفدي عنه، وقد يدفع الأول بقول الابن عليه السلام ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات: ١٠٢] واعلم أن الإيراد الأول هو الحق المتلقى بالقبول واجب الإطاعة والإذعان، وقد مر تقريره في أثناء تقرير كلام الإمام فخر الإسلام، والآن نزيدك إيضاحاً فنقول رأى إبراهيم عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام في المنام أن يذبح ابنه، وهذا المنام كان معبراً البتة وإلا لوقع الذبح، فإنه رأى الذبح منه واقعاً، لا أنه رأى أنه يؤمر به، فعرض على الابن طلباً للمشورة فقال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ﴾ [الصافات: ١٠٢] فظنه الابن أمراً بناءً على أن رؤيا الأنبياء وحي، أو على أمر آخر فقد أصاب في ظنه أمراً لكن أخطأ في ظنه أمراً بذبح الولد كما يخطىء المجتهد في الاجتهاد، فقال: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٠٢﴾ [الصافات: ١٠٢] وتقرر هذا في رأي إبراهيم عليه الصلاة والسلام كما كان غالباً على عادته حينئذ عدم كون رؤياه معبرة، ولما وصل اجتهاده إليه وجب الامتثال إلى أن يظهر الخطأ فهم بالذبح فلم ينقطع حلقومه إما بصفيحة ضربت كما قيل أو بغيره، ولا تصغ إلى قول من يقول إن الأنبياء كيف يخطئون في أحكام الله تعالى؟ فإن هذا القول قد صدر من شياطين أهل البدع كالروافض وغيرهم، ألم تر أهل الحق من أهل السنة والجماعة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى يجوّزون على الأنبياء الخطأ، كما ظهر في أسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه أجمعين، كيف وقد وقع من داود عليه السلام في الحرث وفي الحكم لإحدى المرأتين مع كونه الأخرى كما هو مشروح في «الصحيحين»، كيف وقد وقع من موسى عليه السلام حين فعل بأخيه هارون عليه السلام ما فعل، وحين قال لمن سأل: هل أحد أعلم منك؟ لا أحد أعلم مني، فأوحى الله تعالى: بل عبدنا خضر، كما أخرجه الشيخان، وكيف

وقع لنوح عليه السلام حيث سأل نجاة ابنه من الغرق على ما هو المشهور، ثم إن في إراءة الرؤيا على هذا الوجه وعدم الإعلام بالتعبير ابتلاء عظيماً لهما عليهما السلام ونيل المرتبة الرفيعة، لكن لما لم يكن الأنبياء مقرين على الخطأ أعلمه الله تعالى وناداه: ﴿أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾ [الصافات: ١٠٥] واختار صيغة التفعيل ولم يقل: صدقت في الرؤيا لأنه لم يصدق فيه، وإنما صدقه أن هذا لهو البلاء المبين وأرسل الذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن إبراهيم، وإلا كان هذا أصل الواجب، وفي هذا الخطأ، والعزم على ذبح الولد سر آخر مذكور في «شرح فصوص الحكم» للشيخ الغلام السامي عبد الرحمٰن الجامي قدس سره فليطلب منه، ولنذكر من كلام الشيخ الأكبر تبركاً، قال رضي الله عنه في «فصوص الحكم»: اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها، وكان كبشاً ظهر في صورة ابن إبراهيم في المثال، فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم، وهو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر بالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة، ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لأمير المؤمنين أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في تعبير الرؤيا: «أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً» فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب منه وما أخطأ فلم يفعل عليه السلام. قال تعالى لإبراهيم حين ناداه: ﴿أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾ [الصافات: ١٠٤، ١٠٥] وما قال قد صدقت في الرؤيا لأنه ابنك لأنه ما عبرها، بل أخذ بظاهر ما رأى، والرؤيا تطلب التعبير انتهى كلماته الشريفة. المنكرون للنسخ قبل التمكن **(قالوا)** لو جاز النسخ لزم صيرورة الشخص الواحد حال التمكن مأموراً ومنهياً والمكلف **(الواحد بالواحد)** من الفعل **(في الواحد)** من الزمان **(لا يؤمر ولا ينهى)** عنه **(قلنا: لا معية في التكليف)** لحكم المنسوخ والناسخ **(ولا في التعلق)** أي تعلق الحكمين به **(بل يرفع أحدهما الآخر)** فلا يلزم صيرورة شيء واحد مأموراً ومنهياً في زمان واحد، وقد مر منا ما يفي لدفع هذا الجواب ولا بأس بالإعادة ليزداد وضوحاً، فاعلم أنه تعلق التكليف وقت التمكن بالأمر المنسوخ أم لا وعلى الثاني لا تكليف، فلا ينسخ إذ لا تكليف قبل التمكن، لأنه من شرط التكليف، وعلى الأول صار الفعل واجباً في الذمة ثم صار حراماً في ذلك الوقت أيضاً بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعاً، فإن قيل المقصود من أمر المنسوخ الإتيان بعقد القلب وبالنهي الكف عنه وقت التمكن؟ قلت: عقد القلب بأي شيء إن كان هناك وجوب فيلزم المحذور قهقرى، وإن لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقد القلب خلاف الواقع والمطلوب جهلاً مركباً فتدبر ولا تغلط **(قيل: هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ)** فإنه يلزم أن يكون شيء واحد مأموراً بالمنسوخ ومنهياً بالناسخ **(أقول)** الانتقاض **(ممنوع، فإن الوقت في غير محل النزاع متعدد)** فيصح أن يبقى الوجوب بالأمر المنسوخ إلى أمد، ويكون النسخ بيانه **(فيصح بيان الأمد فتأمل)** ولك أن تطرح حديث بيان الأمد من البين وتقول: لما كان الوقت في غير محل النزاع متعدّداً فيجوز تعلق الوجوب به في وقت وارتفاعه في وقت آخر فلا محذور أصلاً سواء

كان النسخ نفس بيان مدة بقاء المنسوخ أو الرفع فافهم. نعم: لو قرر الدليل هكذا يلزم في النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحرمة وقت النسخ لتوجه النقض البتة، ولا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع، فإن الوجوب قبل الرفع لأنه يعود إلى أصل الدليل، فإن الوجوب هناك أيضاً قبل الارتفاع، لكن المقصود هنا الإتيان بعقد القلب، وفي سائر الصور الإتيان بالفعل، لكن ليس المقصود هذا، بل لزوم توارد التكليف بالفعل وقت التمكن وبالانتهاء في وهو لازم من غير مرد، وكذا اجتماع الحسن والقبح أيضاً كما مر فتذكر، فقد بان لك عدم جواز نسخ التكليف قبل تمكن الفعل كما ذهب إليه أكثر محققي الحنفية.

مسألة: **(لا يجوز عند الحنفية والمعتزلة نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط، كوجوب الإيمان وحرمة الكفر)**. وسائر العقائد الباطلة، وقد مر من قبل **(أن قلت: الكل عند المعتزلة غير الجبائية كذلك)** لأن حسن كل فعل وقبحه عندهم لذات الفعل وما بالذات لا يتخلف **(قلت: ما بغيره قد يغلب)** على ما بذاته فيتخلف عنه ما لذاته كما في برودة الماء **(وقد مر)** في مبادىء الأحكامية **(ويجوز)** نسخ وجوب الإيمان وحرمة الكفر **(عند الأشاعرة)** التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري **(ومنهم الشافعية، إذ لا حسن ولا قبح عندهم إلاّ شرعاً)** فالإيمان والكفر سيان عندهم، وما أوجب الشرع فهو حسن وما حرم فهو حرام **(ومن ثمة جوّزوا نسخ جميع التكاليف عقلاً، إلا)** الإمام حجة الإسلام **(الغزالي)** قدس الله سره **(قال: يجب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف قيل)** في جوابه: سلمنا إنه لا بد من تلك المعرفة و**(لا يجب على المكلف تحصيل تلك المعرفة، بل)** يجب **(على الله تعالى عقلاً)** على أصول أهل الاعتزال **(أو إعادة)** على ما تقتضيه أصول أهل السنة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى **(تعريف الناسخ)** للعباد تفضلاً منه تعالى على عباده، وإذا لم يجب على المكلف فلا تكليف به **(أقول: يجب)** على المكلف **(اعتقاد أن الناسخ خطاب من الله)** تعالى **(وإلا)** أي وإن لم يجب فهو يعمل بالمنسوخ و**(لو عمل به لأثم قطعاً)** فإن العمل بالمنسوخ حرام **(فهذا العقد مطلوب منه)** وهو تكليف **(فتدبر)** واعترض عليه مطلع الأسرار الإلٰهية والدي قدس سره، أما أولاً: فلأنه لما فرض وجوب إعلام الله تعالى انتساخ الحكم فلا يقرب إلى العمل به فلا يأثم وإن عمل به مع هذا العلم فلا ينفع الوجوب عليه دفعاً لهذا الإثم. وأما ثانياً فلأن الفرض انتفاء التكاليف رأساً لا بالإيجاب ولا بالتحريم، فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمنسوخ حينئذ لا يلزم الإثم، كيف صار هذا الحال حال انتفاء البعثة فالأفعال كلها على الإباحة، فالعمل بالمنسوخ والناسخ سيان فلا إثم. نعم: لو لم تكن هذه المعرفة وقع في تعب العمل بالأحكام المنسوخة من غير فائدة فيلزم العبث، لكن لا يلزم منه وجوب هذه المعرفة، إذ لا استحالة عند الأشعرية في إيقاع الله تعالى عبيده في العبث فافهم **(والجواب)** عن كلام الإمام **(أولاً كما قالوا: إذا علمهما يرتفع التكليف بهما لانقطاعه بعد الفعل اتفاقاً)** بيننا وبينه **(وقد ارتفع)** التكليف **(بغيرهما)** بالنسخ **(فلا تكليف)** أصلاً **(قيل: الارتفاع بالفعل)** أي ارتفاع التكليف بإتيان الفعل **(لا يسمى نسخاً)** فارتفاع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات، بل نسخ

البعض، وارتفاع البعض بالامتثال (**وأجيب بأن النسخ**) إنما هو (**للتكليف المستمر، وهذه المعرفة غير مستمرة، لأنها ضرورة معرفة النسخ**) والضروريات تتقدر بقدرها، ولا يذهب عليك أن هذا إنما يتم لو أرادوا بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها، ويصير حينئذ النزاع لفظياً، فإن الإمام غير منكر إياه، بل جوّزوا منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ، فإذن: الجواب ما قد مر مع منع الوجوب لا غير (**وثانياً: كما أقول: أن النسخ يحدث بعد التكليف**) لأنهم عدم طار (**ونسخ الجميع كما رفع تكليفاً متقدماً**) على النسخ (**أوجب تكليفاً آخر**) وهو معرفة أن الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ (**فوجد**) هذا التكليف (**ثم ارتفع لأنه من الجميع**) التي نسخت (**ولهذا لا يلزم التسلسل**) فإنه إن لم يرتفع هذا التكليف بنسخ الجميع واحتاج إلى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ، فلا بد لنسخه من ناسخ آخر، وهكذا، وأما إذا كان نسخه بنسخ الجميع فلا محذور (**فتأمل**) وهذا أيضاً غير وافٍ، لأنه قد سلم أن نسخ الجميع أوجب تكليفاً آخر لا بد من امتثاله، ولا يصح انتساخه قبل الامتثال، وإلا لما حصل المقصود من التكليف، وبعد الامتثال لا يبقى على الذمة شيء حتى ينسخ، فلا يصح أن يكون ارتفاعه، لأنه من الجميع فافهم.

مسألة: الجمهور من أهل الأصول (**على جواز نسخ نحو صوموا أبداً**) أي الحكم المقيد بالتأبيد (**لأنه كصم غداً**) في تناول جميع أجزاء القيد، إلاّ أن القيد في المقيس يتناول كل الأبد: وفي المقيس عليه البعض المعين، ونسخ نحو صم غداً، جائز قبل انتهاء القيد، فكذا نسخ: صم أبداً (**بخلاف الصوم واجب مستمر أبداً**) إذا قيل لإنشاء الوجوب، وأما إذا كان خبراً فلا كلام فيه، ههنا (**لأنه نص مؤكد**) لا احتمال فيه لغيره وهو المفسر في اصطلاحنا، فلا يصح انتساخه (**وفيه: أن النصوصية والتأكيد لا يمنع النسخ بنص**) آخر هو (**أقوى منه**) فإنّ النص المؤكد قصارى أمره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يبقى احتمال غيره، وأما عدم احتمال ارتفاعه فكلا فافهم (**وقيل: هما سواء في عدم الجواز**) وعليه الشيخ الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي، والشيخ الإمام أبو بكر الجصاص، والشيخان الإمامان شمس الأئمة، وفخر الإسلام كذا قالوا لكن عبارة فخر الإسلام وأما الذي ينافي النسخ من الأحكام التي في الأصل محتملة للوجود والعدم فثلاثة تأبيد ثبت نصاً وتأبيد ثبت دلالة، وتوقيت، أما التأبيد صريحاً فمثل قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [المائدة: ١١٩] وقوله تعالى: ﴿وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ٥٥] يريد بهم الذين صدقوا به وبمحمد عليه الصلاة والسلام من الملك العلام، وهذا، والقسم الثاني: مثل سائر شرائع محمد التي قبض على إقرارها، فإنها مؤبدة لا تحتمل النسخ، بدلالة أن محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين، ولا نبي بعده، ولا نسخ إلا بوحي على لسان نبي. والثالث: وهو التوقيت انتهى كلماته الشريفة. وهذا يحتمل أن يراد بالتأبيد الأخبار بالتأبيد، كما يدل عليه تمثيله بالإخبارات وأخبار ختم النبوة (**لأن التأبيد والنسخ متناقض**) وإن التأبيد يقتضي بقاء الحكم أبداً، والنسخ ينافيه، فإنه مقتض للارتفاع (**قلنا: لا نسلم**) التناقض بينهما (**بل أحدهما يرفع الآخر، كطريان الضد، لأنهما إنشاء**) ليس لهما محكي عنه حتى يتصور الصدق والكذب، وأما لزوم أخبار بقائه إلى الأبد فممنوع،

ابن عباس: إذا قال: هذا الطعام حرام عليّ ثم أكل فعليه عتاق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً فعلم أنه ليس عنده ظهاراً حقيقة، بل هو شبيه به في الكفارة، فافهم **(وقد يناقش بأن النص قوله)** تعالى: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] الآية وهو يدل على حكم، وأنت حرام، إجمالاً **(وليس منها)** أي من شروط الفرع **(القطع بالعلة)** أي وجودها **(فيه بل ظنية المقدمات كلها كافية فيه الإيجاب)** لأن الظن واجب العمل ودعوى الاضمحلال مضمحلة **(وأما عدم المعارض)** المساوي **(والراجح)** في الفرع **(فإنما هو شرط لإثبات الحكم بالعلة)** فيه لا لنفس القياس **(لأن الشهادة لا تزول بالمعارضة)** وإنما يتوقف في الحكم فكذا هذا **(هذا)**.

فصل:
في العلة

(وهي ههنا) إنما قيد به إشارة إلى أنها تطلق في غير هذا الفن على معنى آخر **(ما شرع الحكم عنده تحصيلاً للمصلحة)** من جلب نفع أو دفع مفسدة **(وذلك مبني على أن الأحكام)** الشرعية أي تعلقاتها **(معللة بمصالح العباد)** والشارع إنما حكم بها على ما اقتضته مصالح العباد **(تفضلاً منه تعالى على عباده كالآية المخلوقة لهم)** أي لانتفاعهم على الوحدانية والرسالة، ليستدلوا بها عليها، فيصدقوا بها، وينالوا السعادة القصوى. وإذا كان التعليل بالمصالح التي تعود إلى العباد لينالوا بها كما لا تهم ويهتدوا بها إلى مصالحهم الأخروية والدنيوية **(فلزوم الاستكمال)** أي استكماله تعالى بتلك المصالح **(كما زعم أكثر المتكلمين)** حتى منعوا التعليل في العلل المؤثرة وقالوا: ليست الأحكام معللة بالمصالح أصلاً منهم من ضل ونفى ثبوت الحكم بالقياس مطلقاً، ومنهم من اكتفى بالطرد وقال: ليست العلل إلاّ أمارات على الأحكام، وليست داعية إليها **(ممنوع)** فإن منفعة التعليل بالمصالح ترجع إليهم، ثم لما كان للسائل أن يعود ويقول: إن رعاية مصالح العباد نسبتها إلى أحكامه تعالى وعدمها سواء فليست داعية إلى الأحكام. وإلا توقف كونه تعالى حاكماً عليها، فقد استكمل بها، فعاد المصنف وزاد لدفعه قوله: **(بل فرع الكمال)** يعني رعاية المنافع وحكمه تعالى على حسبها فرع كماله تعالى وتحقيقه أنه سبحانه لما كان حكيماً لا بد لأفعاله وأحكامه غايات تترتب عليها، ولما كان جواداً محضاً رحماناً رحيماً اقتضى جوده ورحمته أن يراعي مصالح مخلوقاته، فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح، فالأحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده ورحمته ومن لوازمه، فرعاية المصالح فرح لكماله، فإن قلت: لا بد من اختيار أحد شقي الترديد، قلنا: نختار الثاني ونقول: إن رعاية المصالح من اللوازم، فليس نسبتها إليه كنسبة عدمها، ولا يلزم الاستكمال بها، بل هم من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والحكمة ومن لوازمها، فافهم وتثبت **(وفقه المقام أنه لما اقتضى)** هو سبحانه **(من عنايته)** التي اقتضتها الرحمة والحكمة **(السعادة الأبدية للناس)** في الدارين **(ناطها بأحكام معقولة التناسب)** على ما اقتضته حكمته **(وذلك)** أي النوط بها **(أنه لما أوجدهم أجساماً عقلاء أوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر**

الاعتقادات تكميلا) لقوتهم العقلية **(وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيماً)** لنفسه وتكميلاً للقوة العملية **(وإذ منّ عليهم بالأموال النامية كلفهم بالغرامات المالية)** كالزكاة وصدقة الفطر والعشر وغير ذلك **(شكراً)** لما أعطاه إياهم **(وإذ قد خلقوا ضعفاء جعل الأنساب بينهم حقا تحصيلاً للولاية حتى يبلغوا أشدهم)** ولو لم تكن الأنساب لما حصل التربية ووقع الفتور في العيش **(فسنّ المناكحات وجاءت أحكامها)** مما يترتب عليه ويشترط له **(ولما كانوا مدنية الطباع)** أي لا تتم معيشتهم إلا مع بني نوعهم**(شرع بينهم العقود والفسوخ)** من البيع والإقالة والإجارة والطلاق والعتاق ونحوها **(انتظاماً)** لأمر معاشهم **(ثم للأشياء)** المذكورة **(مكملات ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتميماً)** لمقاصدهم وحاجاتهم وأخلاقهم **(ولها عرض عريض وبعضها ألصق من بعض)** ثم الهداية إليها لما كانت لا تتيسر إلا بتوقيف منه سبحانه بعث أنبياء ورسلاً صلوات الله وسلامه عليهم، فهدوا بها على مقتضى أحوالهم، وختمهم ببعث سيد الأولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه، ليتمم مكارم الأخلاق، ولما كانت الوقائع متعذرة تفاصيلها جعل في أمته علماء يستخرجون حكم واقعة واقعة مثل أحكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح فالحمد لله على ما تفضل علينا بهذه النعماء العظيمة، والشكر له على ما من علينا بهذه الآلاء الجسيمة، ومن يخرج عن عهدة ثنائه، وأي يقدر على شكر يوازي آلاءه، فهو المحمود كما أثنى على نفسه، و**(إذا عرفت هذه الأصول فاعلم أن للقوم ههنا تقسيمات)** من جهة المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الشارع **(الأول المقاصد)** ثلاث أقسام:

أحدها: (ضرورية) انتهت الحاجة إليها إلى حد الضرورة **(كالكليات الخمس التي اعتبرت في كل ملة)** وهي **(حفظ الدين بالجهاد، فإن التضاد)** فيه **(يقتضي التدافع)** فيفضي إلى مفاسد كثيرة **(فالشافعية عللوا)** الجهاد **(بالكفر والحنفية)** عللوا **(بالحرابة)** وهو الحق فإن كفر الغير لا يضر المؤمن إلاّ حرابته، فهي الموجبة لقتلهم وجهادهم **(ومن ثمة لا يقتل من لا يحارب من الرهبان والنساء ونحوهم)** كالشيخ الذي لا يقدر على القتال **(و)** حفظ **(النفس بالقصاص لأنه أنفى للقتل)** قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩] أعلم أن حفظ النفس من الخمسة الضرورية، فلذا حرم قتل النفس في كل ملة وأما الحفظ بشرع القصاص فليس من الضروريات، بل هو أمر أتم في الحفظ ولذا لم يشرع في شريعة عيسى عليه السلام، فالحق في العبارة أن يقول: وحفظ النفس، ولذا شرع في الشريعة الحنيفية القصاص **(و)** حفظ **(العقل بحدّ السكر)** فيه ما قد عرفت، كيف والخمر كان مباحاً في الأمم السابقة، بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء، فحق العبارة وحفظ العقل، فشرع في شرعنا حدّ السكر اهتماماً بأمر الحفظ **(و)** حفظ **(النسب بحدّ الزنا)** والزنا لم يشرع في ملة أصلاً **(و)** حفظ **(المال بحدّ السارق والمحارب)** لله ورسوله، يعني قاطع الطريق **(ويلحق بهذه)** الضروريات **(مكملاتها، كحد قليل الخمر لأن قليلها يدعو إلى كثيرها)** فشرع الزجر فيه لئلا يقع في الكثير المزيل للعقل **(فتحريم الدواعي إلى الحرام معقول)** لأنه فيه قطعاً عن توهم الوقوع فيها **(كما في الاعتكاف والحج**

والإحرام) منعت دواعي الجماع، كاللمس والقبلة ونحوهما **(ومنه تحريم الحنفية إياها في الظهار)** لكون الوطء حراماً فيه، فحرمت دواعيه **(وإنما خولف في الصوم والحيض بالنص)** وبقي ما وراءه على القياس **(ووجه)** النص **(بدفع الحرج)** فإن الحيض لا يخلو عنه شهر ويبقى أياماً كثيرة، فلو منع عن القبلة ونحوها لأدّى إلى حرج، مع أنها لا تدعو إلى الوطء، لتنفر الطبيعة الإنسانية عن الوقوع على الحائضة، وكذا الصوم مدة فرضه الشهر ومدة نفله العمر كله، ففي المنع منه أيضاً حرج بل عسى أن يمتنع الإنسان عن الصوم لهذا المنع فيفوت خير كثير **(وكحدّ القذف)** فإنه مكمل لحفظ النفس **(فإن جراحة اللسان ربما أفضت إلى جراحة السنان)** فتؤدي إلى المقاتلة **(فتدبر)**.

(و) ثانيها **(حاجية)** غير واصلة إلى حدّ الضرورة **(كالبيع والإجارة والمضاربة والمساقاة**[١] **فإنها لولاها لم يفت واحد من الخمس)** الضرورية، لكن يحتاج إليها الإنسان في المعيشة فتكون من الحاجية دون الضرورية **(إلا قليلاً)** من جزئيات بعض العقود فإنها بفواتها يفوت واحد من الضرورية **(كاستئجار المرضعة للطفل مثلاً)** إذ لو لم يشرع تلف نفس الولد، فوصل إلى ضرورة حفظ النفس، وكذا شراء مقدار القوت واللباس يتقي به من الحرّ والبرد وأمثالها، لكن لقلتها لا تخرج كليات العقود عن الحاجية **(ولها مكملات)** أيضاً كما للضرورية **(كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الوليّ)** متعلق بالوجوب **(في تزويج الصغيرة فإنها أفضى إلى المقصود)** لحسن المعاشرة بين الأكفاء، وقلما تدوم المعاشرة بين الشريف والخسيس، فيودي إلى عدم البقاء، وكذا النقصان عن مهر المثل يزيد تذليلاً، ومغالاة المهر يزيد توقيراً **(إلا في إنكاح أبيها)** وجدّها عند عدمه **(عند أبي حنيفة وحده)** فإنه عنده لا يجب رعاية الكفاءة، وينفذ إنكاحهما من العبد وعلى أقل من مهر المثل، خلافاً لهما وللأئمة الثلاثة أيضاً **(فإنه مع وفور الشفقة)** وصحة الرأي لكونه عاقلاً بالغاً **(لا يترك)** الكفاءة ومهر المثل **(إلا لمصلحة راجحة)** على مصلحتهما، وهذا بخلاف الأم فإنها وإن كانت كثيرة الشفقة إلا أنها ناقصة العقل لخلاف غيرهما من الأولياء فإنهم ناقصون شفقة.

(و) ثالثها **(تحسينية)** من قبيل اختيار الأحسن والأولى **(كتحريم الخبائث)** من القاذورات والسباع **(حثاً على مكارم الأخلاق)** فإنها منشأ الأخلاق السيئة **(وكسلب الولايات عن العبد، فإن الأخس للأخس)** من الفعل **(وهو الأحسن عرفاً)** فاعتبرت به **(وأكثر مسائل كتاب الاستحسان)** مستخرجة **(منها)**.

التقسيم **(الثاني: المقصود من شرع الحكم، إما أن يحصل)** بحصوله **(يقيناً كالبيع)** شرع **(للملك)** وهو يحصل عقيبه يقيناً **(أو)** يحصل عقبه **(ظناً، كالقصاص)** شرع **(للانزجار)** عن ارتكاب القتل، وهو يحصل به غالباً **(فإن الممتنعين)** عن القتل **(أكثر)** من المرتكبين **(أو)** يحصل **(شكاً)** ولم يعلم مثاله في الشرع **(ويمثل بحدّ الخمر)** شرع للانزجار، مع أن الشاربين

(١) الأظهر فإنها لا يفوت بفواتها واحد الخ، وهو تعليل لكونها من الحاجيات.

مثل الممتنعين **(وفيه ما فيه)** فإن المساواة بين الشاربين والممتنعين محل منع، كذا في «الحاشية»: وأيضاً عدم الإنزجار والإرتكاب بالشرب لعله للتواني في إقامة حده، ولو أقيمت لامتنع الأكثرون فافهم **(أو)** يحصل **(وهما كنكاح الآيسة فإن عدم النسل)** منها **(أرجح)** وشرع النكاح إنما كان للنسل **(وقد أنكر الثالث والرابع)** إذ لا فائدة في شرع حكم لا يفضي إلى ما هو مقصود منه، بل شرعه بعيد عن الحكيم **(ورد بأن البيع مع ظنّ ظهور عدم الحاجة)** إليه **(لا يبطل إجماعاً)** مع أن شرع البيع كان للحاجة، لأنه من المناسب الحاجي **(وسفر الملك المرفه مرخص)** للإفطار **(قطعاً)** مع أن الظاهر عدم المشقة، وترخيصه كان لها **(أما لو كان)** المقصود **(معدوماً قطعاً كما في الحاق ولد مغربية زوجها مشرقي)** كما هو قول أبي حنيفة، لوجود سببه وهو الفراش، مع أن عدم الملاقاة مقطوع، واحتمال الكرامة بعيد لا يعتدّ به، فإن الكلام فيما ظهر انتفاؤها **(وفي وجوب الاستبراء على البائع)** الأمة **(المشتري)** إياها **(في المجلس)** مع القطع بأن رحمها غير مشغول بنطفة المشتري والاستبراء إنما كان لاحتمال الشغل **(فلا يعتبر عند الجمهور خلافاً لأبي حنيفة)** على ما استخرجه الشافعية من هاتين المسألتين **(لأنه)** إنما اعتبر الفراش سبب النسب وحدوث الملك سبب الاستبراء لكونهما مظنتين، لكون الولد من نطفته، ولكون الرحم مشغولاً بمائه، ولكن **(لا عبرة بالمظنة مع انتفاء المئنة)** قطعاً **(أقول)** هذا منقوض بسفر الملك المرفه **(إذا قطع بعدم المشقة)** فإنه مرخص قطعاً، فاعتبر المظنة مع انتفاء المئنة قطعاً، وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة بعد الوضع بستة أشهر، فإنه تجب العدة مع القطع بعدم الشغل، والطلاق إنما أوجب العدة لكونه مظنة الشغل **(والحل أن المقاصد إنما لوحظت في تشريع الحكم كلياً)** فلا بد من ترتبها على نوعه فإذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد يصلح مظنة، ولو لم يترتب على بعض أشخاصه **(فلا نسلم أن لا عبرة بالمظنة نظراً إلى الماهية مع انتفاء المئنة نظراً إلى الهاذية)** نعم: لا عبرة للمظنة مع انتفاء المئنة نظراً إلى النوع، وهذا غير لازم فإن النسب يترتب على الفراش، وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وإن كانا مفقودين في بعض أفرادهما، ومن ههنا ظهر لك أن استخراج وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسألتين، ونسبته إلى هذا الإمام الهمام ليس في محله **(ومن ههنا)** أي مما بينا أن ملاحظة المقاصد إنما هي في تشريع كليات الأحكام **(يستبين أن الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزئي)** من المثال، كالبيع مع عدم الحاجة أو سفر الملك **(لا يفيد)** فإن المقاصد متفرعة على النوع قطعاً أو غالباً فافهم.

(مسألة: هل تنخرم مناسبة الوصف) للحكم **(بمفسدة تلزم)** ذلك الوصف **(راجحة)** على مصلحة **(أو مساوية)** إياها **(قيل: لا)** تنخرم **(واختاره الإمام الرازي)** صاحب «المحصول» من الشافعية **(وهو المختار، وقيل: نعم)** تنخرم **(واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب)** من كونه مناسباً إلى ما ليس مناسباً **(وعدم التضاد)** بين إفضائه إلى مصلحة وافضائه إلى مفسدة **(لتعدد الجهة)** في المفروض، فلا استحالة في الاجتماع، واعلم أن الكلام ههنا في مقامين:

الأول: أن المفسدة تبطل المناسبة وتعدمها، وبه قال قائلو الانخرام، وهذا ضروري

باعثة لا يوجب انحصار الفائدة في التعدية، بل معرفة الحكم أيضاً فائدة، فلا يمنع القاصرة من هذا الوجه، وأيضاً كونها معرفاً يوجب أن لا يصح التعليل بالقاصرة أصلاً فإن الحكم معلوم بالنص، فلا يحتاج إلى معرّف مستنبط بالرأي فافهم، ثم لا يساعد عليه كلمات الشافعية أصلاً.

المقصد الثاني:
في مسالكها المثبتة للعلية

(لا بد للحكم من علة) أناطه بها الشارع **(وجوباً)** عليه كما عليه المعتزلة **(أو تفضلاً)** علينا كما عليه أهل الحق القامعين للبدعة **(بإجماع الفقهاء)** القائسين، وإلاّ فأصحاب داود الظاهري لا يتلقونه بالقبول **(وبقوله)** تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وهي أي الرحمة **(برعاية المصالح)** الدنيوية والأخروية، وشرع الأحكام بحسبها، فلزم التعليل **(وبانه)** أي التعليل **(الغالب وعلى وفق الحكمة)** فيكون أصلاً. اعلم أن مشايخنا الكرام ذكروا ههنا أربعة مذاهب:

الأول: أنه لا يجوز التعليل بعلة إلاّ إذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللاً، وليس الأصل فيها التعليل.

الثاني: إن النص معلل بكل وصف وكل صالح للعلية، ولا يحتاج إلى الدليل إلاّ إذا تعارض الأوصاف، وينسبون هذا القول إلى أصحاب الطرد، وكلا القولين في الغايتين من الإفراط والتفريط.

الثالث: أن الأصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة إلى إقامة الدليل على أنه معلل، ولا يصح التعليل بكل وصف، فلا بد لتعيين ذلك من دليل لا غير، وإليه ذهب بعض مشايخنا المعتبرين. وقال في «الكشف»: ذهب إليه صاحب «الميزان»، ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أيضاً، وإليه ذهب جمهور أهل الأصول.

الرابع: أن الأصل في الأحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة من مسلكها من معرفة أن النص معلول بعلة ما، وإليه ذهب الشيخان الإمام فخر الإسلام والإمام شمس الأئمة رحمهما الله تعالى.

واحتج الفريق الأول أوّلاً بأن النص إنما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لغة وعرفاً، وبالتعليل ينتقل منه إلى غيره، فيصير التعليل مغيراً لحكم النص فلا يصح إلاّ إذا قام الدليل على أنه بخصوصه معلول، فيصح بخلاف القياس. قلنا: التعليل إنما يفيد تساوي المسكوت معه في الحكم لا تغييره وإبطاله. نعم: لو كان مقتضى النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان مغيراً، ونحن أيضاً نساعدكم في عدم جواز التعليل هناك كما مر من شهادة خزيمة رضوان الله تعالى عليه. وإن أرادوا بالتغيير نفس هذه التعدية فلا نسلم بطلانه، ولا بد من الإبانة، وظني أن هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف، فيظنون تغيير التعليل إياه فلا يصح إلاّ إذا قام دليل على أن الحكم غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغيير، فيصح التعليل حينئذٍ، واحتجوا ثانياً

بأن الأوصاف في المنصوص عليه كثيرة، فالتعليل إما بالكل وهو باطل، لأن الكل مختص به لا يتجاوز غيره، وإما بكل واحد وهو موجب للتناقض، وإما بواحد مّا وهو مجهول لا يصلح لابتناء الحكم، وإما بمعين وعليته مشكوكة فبطل الأقسام فوجب التوقف، قلنا: التعليل بواحد معين، والشك ممنوع، بل المسلك معرف فافهم، واحتج الفريق الثاني بأن الشارع لما جعل القياس حجة صار الأصل في النصوص كلها التعليل لعدم كون الدلائل فارقة، فالنصوص كلها معلولة بوصف صالح، فالتعليل إما بجميع الأوصاف الموجودة في الأصل وهو سادّ لباب القياس لاختصاصها به، وإما بواحد ما وهو مجهول، وإما بواحد معين، وهو الترجيح من غير مرجح، وإما بكل وهو الشق الباقي، فإذا كل علة وصالح لأن يعلل به ويقاس عليه غيره إلاّ لمانع من التعارض وغيره، وهذا، كما أن خبر الواحد العدل مطلقاً حجة إلاّ لمانع من التعارض ومخالفة القاطعة وغير ذلك، قلنا: سلمنا أن الأصل في النصوص التعليل لكن التعليل بمعنى صالح يكون هو منبئاً عن حكمة الحكم، فلا ترجيح من غير مرجح، ويعرف بمسلكه، واحتج الفريق الرابع بأن من النصوص ما هو معلول وما هو ليس كذلك، فقام الاحتمال في كل نص أنه مما ليس معلولاً أصلاً، فلا بد من دليل دال عليه إجمالاً، ولا تكفي الأصالة للالتزام فإنما تكفي للدفع؟ قلنا: إن أرادوا بالاحتمال احتمالاً يكون في المشكوك فممنوع وكيف لا وإذا دل المسلك على أنه معلول بالعلة الفلانية فقد لزم كونه معلولاً، وزال هذا الاحتمال، وإن أرادوا مطلق الاحتمال فلا يضر إذ القطع بالعلية ليس بشرط في العمل بالقياس ونوقضوا بتعليل نص، كون الخارج من أحد السبيلين حدثاً مع عدم قيام الدليل على العلية، وأجابوا أنه أجمع على أن مقطوع السرة التي يخرج منها البول والغائط يصير محدثاً، فعلم أن الحكم غير مقتصر على الخروج، بل معلل بعلة متعدية فافهم. واحتج الفريق الثالث أولاً بأنه لم ينقل في مناظرات الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناظرات التابعين طلب الدليل أوّلاً على كون النص معلولاً، ولو كان شرطاً لوقع أحياناً فتفكر، واحتجوا ثانياً بأن أفعال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعضها مخصوص والبعض الآخر، وهو الأكثر غير مختص والتأسي به صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم واجب مع احتمال كونه من الخواص، كذا هذا، فإن الأصل التعليل فيجب أخذه إلاّ إذا دل دليل على الاختصاص بالمنصوص، أجاب الفريق الرابع بأنه فرق بين الاقتداء وبين ما نحن فيه، فإن رسالته عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مقطوع من غير شبهة، فلا يضر طريان شبهة الاختصاص بالعمل والاقتداء بأفعاله، وأما ههنا فالنصوص نوعان: منها معلولة، فيجوز طلب العلة، ومنها غير معلولة، فلا يجوز، فلا بد من دليل مميز بين النوعين، وأن النص المبتلى به من أي نوع هو، وهذا الجواب غير شاف، فإنه هب أن الرسالة قطعية من غير شبهة، لكنها غير موجبة للاقتداء بأفعاله، بل الأفعال نوعان: منها مختصة ومنها غير مختصة، كما أن النصوص نوعان، والعمل والاقتداء هناك لأصالة عدم الاختصاص، فكذا ههنا الأصالة للتعليل موجودة، فيجب طلب العلة لهذه الأصالة وليس هذا من قبيل العمل بالاستصحاب بل الشرع جعل النصوص معلولة ليقاس عليها غيرها، واحتجوا ثالثاً بأن المسلك لما دل على أنه

معلول بعلة معينة، فبهذا علمنا أنه ليس من النوع الغير المعلل، فلا يحتاج إلى إقامة الدليل أوّلاً، على أنه من النصوص المعللة بل يكاد يكون فضلاً ولغواً، فالأصالة كافية للطلب والنظر في تعيين العلة، فإن دل على التعيين فقد لزم وثبت إنه معلل، وإلا لا تعليل فافهم؛ ولنعم ما قال صدر الشريعة إن اشتراط إقامة هذا الدليل أولاً مما يسد باب القياس في أكثر النصوص فافهم **(لكن الغلبة)** للعلة **(نظرية، وعند المعتزلة، وإن جاز البديهية لكنه نادر)** جداً **(فلا بد من دليل)** على العلية **(وهو المسلك، وذلك أنواع:)** المسلك **(الأول الإجماع)** على تعيين العلة **(كالصغر في ولاية المال)** فإن عليته مجمع عليه **(وامتزاج السببين في تقديم الأخ عيناً على الأخ لأب في الأرث، فيقاس ولاية النكاح)** على الأصلين، فيقال: الصغير الثيب والبكر مولى عليها في النكاح، كما أنها مولى عليها في المال والجامع الصغير، ويقال الأخ العيني مقدم في ولاية النكاح على العلاني، كما إنه مقدم عليه في الإرث بجامع اجتماع السببين **(ولا يختلف في الفرع بعد تسليمه)** أي بعد تسليم وجود العلة فيه لأن تسليم الموجب يوجب تسليم الموجب **(وإن كان)** الإجماع **(ظنياً)** أي مظنوناً، كالسكوتي والمنقول آحاداً لأن الظن واجب الاعتبار، فيجب اتباعه وفيه ما فيه، كذا في «الحاشية» وجهه أنه لما كان مظنوناً صح مخالفته بالاجتهاد وعدم تسليم الحجية **(إلاّ بادعاء مانع)** من الحكم فحينئذٍ يختلف فيه.

(و) المسلك **(الثاني: النص، وهو صريح)** وهو ما دل على العلية بالوضع كذا في «الحاشية» **(وله مراتب)** في الدلالة على العلية قوة وضعفاً **(أعلاها لأجل)** كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر» نقل عنه في «الحاشية»، رواه ابن أبي شيبة وكذلك من أجل كما في رواية «الصحيحين»: «إنما جعل الاستئذان من أجل النظر» **(وكي)** نحو قوله تعالى: ﴿كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا﴾ [القصص: ١٣] **وإذن** نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم جواباً لما قال دحية رضي الله عنه: أجعل لك صلاتي كلها» **(إذن تكفي همك ويغفر ذنبك)** رواه أحمد في حديث طويل **(ودونه)** أي هذا النوع **(اللام)** كقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ (لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ) إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: ١] وإنما كان دون الأول لأنه يستعمل أيضاً لغير التعليل، كالعاقبة إلاّ أنه لا يمنع الظهور كما قال **(والعاقبة)** المستعملة هي فيها **(مجاز)** أي معنى مجازي لا يمنع الظهور **(والباء)** كقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وإن بالكسر مخففة وإنما كانا أدون لأنهما يستعملان شائعاً في المصاحبة، لكنه لا يمنع الظهور كما قال **(ومجرد الاستصحاب)** المفهوم فيهما **(خلاف العرف)** الشائع فلا يحمل عليه نحو قوله تعالى: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ ۝٥﴾ [الزخرف: ٥] بالكسر مخففة في قراءة نافع وأبي جعفر والكسائي وحمزة وخلف، وأما في قراءة الباقين فإن مفتوحة واللام مقدرة عليه **(و)** إن بالكسر **(مثقلة بعد جملة)** وقد صرح بذلك عبد القاهر أيضاً، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣] وأما أن **(بالفتح فبتقدير اللام)** أي يكون للتعليل بتقدير اللام وليس هو للتعليل بنفسه **(ودونه)** أي هذا النوع **(الفاء)** فإنه أضعف دلالة عليه، بل إنما يدل على مجرد التعقب في